Filosofie

Christine Le Bihan

Marile probleme ale eticii

MEMO

INSTITUTUL EUROPEAN

22

Marile probleme ale eticii

Christine Le Bihan

Traducere de
Maria Zbarcea



Institutul European
1999

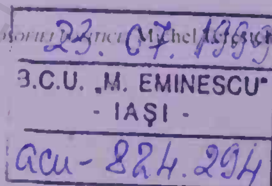
MEMO

AU APĂRUT:

1. *Marile curente ale filosofiei antice*, Alain Graf
2. *Marile curente ale filosofiei moderne*, Alain Graf
3. *Politici economice*, Jacques Généreux
4. *Sistemul monetar internațional*, Frédéric Teulon
5. *Comerțul internațional*, Frédéric Teulon
6. *Marile opere ale filosofiei moderne*, Thierry Gontier
7. *Cronologia economiei mondiale*, Frédéric Teulon
8. *Istoria politicilor sociale*, Francis Démier
9. *Construcția europeană de la 1945 pînă în zilele noastre*, Pascal Fontaine
10. *Organizațiile internaționale contemporane*, Philippe Moreau Defarges
11. *Comunicarea mediatică*, Guy Lochard, Henri Boyer
12. *Lexic de psihanaliză*, Frédéric de Scitivaux
13. *Europa economică*, Bertrand Commelin
14. *Relațiile est-vest 1945-1991*, Pascal Boniface
15. *Marile noțiuni filosofice - 1. Cunoașterea, rațiunea, știința*, Michel Coudarcher
16. *Marile noțiuni filosofice - 2. Societatea, puterea, Statul*, Dennis Collin
17. *Marile noțiuni filosofice - 3. Justiția, dreptul*, Dennis Collin
18. *Arta povestirii*, Jean-Michel Adam, Françoise Revaz
19. *Marile curente în filosofia științelor*, Marie-Dominique Popelard, Denis Vernant
20. *Marile opere ale filosofiei antice*, Thierry Gontier
21. *Termenii cheie ai analizei teatrului*, Anne Ubersfeld

ÎN PREGĂTIRE:

• *Marile curente ale filosofiei politice*, Michel Terestchenko



Christine Le Bihan, *Les grands problèmes de l'éthique*

ISBN 973-611-043-5 PRINTED IN ROMANIA

TABLA DE MATERII

1

MORALĂ ȘI ETICĂ

A. MORALA

Morala este ***un ansamblu de judecăți ce privesc binele și răul,*** destinate să conducă comportamentul oamenilor. Funcția valorilor morale este aceea de a orienta acțiunea. Acestea ne ajută să alegem și determină pentru noi scopuri, specificul unui scop moral fiind în primul rînd acela de a fi bun. Binele este astfel principiu de evaluare: permite luarea unor decizii pe care și le propune viața umană.

a. Morala ca fapt

Considerată drept determinare de valori, morala este înainte de toate ***un fapt indiscutabil,*** în dublu sens.

• Ea constituie **un fapt social universal** așa cum o arată etimologia latină (*mores* = moravuri). Orice societate cunoaște un ansamblu de reguli de conduită și de valori; peste tot se constată opoziția dintre bine și rău.

• În mod fundamental, morala este rodul **unei experiențe generale.** Chiar dacă sîntem incapabili să definim dintru început binele sau să cădem întotdeauna de acord asupra conținutului său, vom ști cu siguranță și foarte prompt să-l distingem de rău. Binele este un principiu de diferențiere (nu confundăm un om cinstit cu un profitor), ce nu presupune vreo cunoaștere sau vreo competență specială. Această primă experiență universală are forma unei **cerințe**: aceea de a se face dreptate, de a fi pedepsiți răufăcătorii iar dauna constatată să fie reparată. Experiența dureroasă a răului, revolta față de nedreptate precedă orice posibilitate de a defini binele.

b. Morala ca problemă

Ne afirmăm convingerea în anumite valori chiar înainte de a şti să le justificăm sau să le garantăm. Sîntem adînc convinşi de valoarea valorilor noastre, de temeiul evaluării înaintea oricărei reveniri critice asupra ***chestiunii de a şti cum să cîntărim adevărul evaluărilor noastre.*** Totuşi, convingerea noastră întîlneşte mai devreme sau mai tîrziu această problemă. Dacă rolul moralei este acela de a distinge binele de rău şi de a alege binele, se pune problema valorii moralei, a justificării posibile a valorilor noastre.

c. Neliniştea morală

Morala este înainte de toate această nelinişte încercată faţă de ea însăşi, faţă de propriul fundament, exprimată în experienţa ***scrupulului.*** Decizia de a face bine este însoţită imediat de întrebarea: ***cum voi şti dacă am făcut bine?*** Necesitatea unei alegeri se impune cu atît mai mult cu cît arbitrajele sînt dificile, deciziile nesigure, iar valorile intră uneori în contradicţie. Departe de a fi o experienţă calmă sau de a ne oferi confortul unei conştiinţe liniştite, ***voinţa de a face bine ne face să ne îndoim că am făcut destul.*** Căci, în cele din urmă, a face suficient semnifică a face prea puţin... Ceea ce e suficient se dovedeşte a fi insuficient pentru cel care caută în dreptate ceea ce realitatea cel mai adesea nu oferă.

Există în morală o sete de absolut fără ca ceva să o facă compatibilă cu ***aici şi acum,*** cu situaţiile concrete în care se aplică. În acest sens, experienţa morală este cea ***a unei conştiinţe nefericite*** ce suferă sciziunea între a fi şi a trebui să fii şi care trăieşte realitatea ca pe o continuă decepţie. Dacă realul este ceea ce se opune idealului, cum pot să mă asigur că valorile care-ar trebui să mă ajute să aleg nu-mi vor interzice, în realitate, să o fac? Cum pot fi sigur că, îndeplinind diferite datorii, nu voi produce conflicte pe care morala însăşi ar putea fi incapabilă să le rezolve?

B. ETICA

a. Împăcarea fericirii cu virtutea

Se dovedeşte că experienţa morală nu este o experienţă fericită în măsura în care este însoţită întotdeauna de o incertitudine în ceea ce priveşte temeiul valorilor şi moralitatea actelor noastre.

Faţă în faţă cu îndoiala ce priveşte principiile, se poate afirma necesitatea unei ***înţelepciuni practice*** care să adapteze legea la o situaţie dată, să pună de acord voinţa cu lumea exterioară. Această înţelepciune capătă denumirea de etică. Dacă la origine termenul nu este diferit de cel de morală (în greceşte *éthicos* din *éthos* are semnificaţia de moravuri, desemnînd tot ce se referă la moravuri, deci la moral), acestea se diferenţiază odată cu apariţia opoziţiei între caracterul abstract al datoriei morale, definite drept o cerinţă ireductibilă aplicată universal fără raportare la vreun context şi ***etica drept practică ce vizează viaţa mai bună, deci fericită.***

Actul moral se defineşte în mod clasic ca un act dezinteresat, ceea ce presupune că renunţăm la a considera fericirea un bine suprem sau, mai mult, sacrificăm ceea ce ne-ar face fericiţi – satisfacţia intereselor noastre – exigenţelor ideale ale virtuţii, adică urmăririi unor scopuri dezinteresate. A fi moral înseamnă a fi capabil să plasezi triumful binelui înaintea utilităţii sale practice; înseamnă a face bine, chiar în situaţiile în care acesta este în contradicţie cu dorinţele noastre. A fi înţelept înseamnă a şti ceea ce merită să doreşti şi nu să-ţi risipeşti viaţa căutînd iluzoriu false bunuri care ne duc la pierzanie, precum tiranul care vizează fericirea şi nu trăieşte decît în teroare şi singurătate. Etica, pentru greci, nu avea decît funcţia de ***a distinge binele adevărat de binele fals,*** adică de a accepta ***ceea ce ne este cu adevărat util*** şi de a respinge mirajele produse de imaginaţie: căutarea a ceea ce este plăcut nu e condamnabilă din punct de vedere moral, însă nu e înţelept să acţionezi fără să ştii ce-ţi este mai util să-ţi doreşti.

Dacă orice judecată morală constă în a compara ceea ce este (realitatea imperfectă) cu ceea ce ar trebui să fie (idealul binelui), înțelepciunea în schimb presupune mai degrabă cunoașterea a ceea ce ne este într-adevăr util. O asemenea cunoaștere este, în acest sens, garanția unei vieți fericite, în timp ce pornirea morală de a judeca ne întristează, dacă nu ne duce chiar la disperare. Etica presupune ***o cunoaștere adevărată a lucrurilor,*** cel mai înalt grad al acestei cunoașteri conducînd la înțelepciune, adică la fericire deplină. Morala exprimă ***o judecată asupra lucrurilor*** care ne face să condamnăm distanța dintre ideal și real.

b. Riscul unei renunțări la universal

Dacă morala ne cere să sacrificăm fericirea pe altarul virtuții, etica presupune o reconciliere a lor, însă apare ***riscul unei renunțări la universal,*** care în timp ar putea amenința virtutea. Dacă trebuie să ținem cont de împrejurări, tolerînd răul cînd acesta conduce la bine, cum să ne ferim de a justifica răul sub pretext că acesta e o cale spre mai bine? Cum să scăpăm de tentația de a căuta în situații concrete un alibi pentru a ne satisface interesele personale și pornirile cele mai egoiste? Cum să nu fim ***tentați să ne folosim de situație ca de un motiv suficient pentru a nu ne face datoria?***

2 IUBIREA MORALĂ

A. IUBIREA SAU MORALA PUSĂ LA ÎNDOIALĂ

a. Iubirea pentru celălalt ca datorie

Alegerea valorilor poate fi orientată de iubirea aproapelui, aceasta impunîndu-ne ***să participăm la suferințele celorlalți*** și ***să ne moderăm amorul propriu.*** Așadar, iubirea și numai iubirea ar fi morală.

Cu toate acestea, iubirea aproapelui pare, la prima vedere, o simplă extensie a iubirii de sine. Aceasta este, fără îndoială, semnificația formulei din Evanghelia după Matei: „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuți". A face din iubirea de sine norma și modelul iubirii pentru celălalt creează totuși probleme. Experiența dovedește că, într-adevăr, iubirea de sine ce-l îndeamnă pe fiecare să se prefere celorlalți împiedică în realitate iubirea care ar trebui să fie destinată aproapelui.

„Eul este detestabil", afirmă Pascal (1623-1662), în reflecția nr. 455, adică e nedrept fiindcă raportează totul la sine și tiranic pentru că vrea să le impună celorlalți voința sa. Acest eu egoist este incapabil să pună în față interesele celuilalt sau să se sacrifice pentru el. În aceste condiții, cum ar putea iubirea ce ne-o purtăm nouă înșine să fundamenteze morala, cînd ea amenință continuu să o distrugă?

Într-adevăr, eul care se iubește transformă inevitabil iubirea în iubire de sine, adică în egoism. Această denaturare este în egală măsură condamnabilă și inevitabilă: de aici tragismul condiției umane.

b. Iubirea de sine ca obstacol

Contradicţia omului, dacă este să-i dăm crezare lui Jansenius (1585-1638), este că n-ar trebui să se iubească pe sine, căci o asemenea iubire îi mîngîie vanitatea şi îi dezvoltă orgoliul. Totuşi, ***el nu poate să nu se iubească.*** Creat de Dumnezeu după chipul şi asemănarea sa, dimpotrivă, el trebuie să se iubească fiindcă ***orice creaţie divină merită iubirea.*** Iubirea de sine este astfel, în acelaşi timp, o datorie şi nu păcat. Dacă-şi iubeşte numai creatura, omul se condamnă deja la vanitate; iubindu-se puţin, se iubeşte deja prea mult. Un minimum de iubire fiind un exces de iubire, morala este dintru început confruntată cu imposibilul, este compromisă tocmai de elementul pe care se bazează.

Iubirea, de acum devenită suspectă, pe care fiecare o poartă celuilalt nu este, poate, decît un mod, desigur ocolit, de a se iubi pe sine, de a-şi flata amorul propriu, de a căuta o cale de întoarcere spre sine în exaltanta vanitate ce-l împinge invariabil pe orice om să se prefere pe sine celorlalţi şi să se dezintereseze de binele celuilalt. Această iubire îl închide pe om în patologia egoismului şi îl condamnă la o lume pustie din care celălalt lipseşte, eul ocupînd întregul teren.

B. MILA SAU IUBIREA VIRTUOASĂ

S-ar părea astfel că iubirea de sine condamnă omul la negarea permanentă sau la respingerea repetată a celuilalt. Totuşi, după Rousseau (1712-1778) lucrurile nu stau aşa. Iubirea de sine poate, dimpotrivă, să fundamenteze morala, fără de aceasta ***identificarea cu celălalt*** fiind imposibilă.

a. Imaginaţia ca facultate antropogenă

Rousseau numeşte această identificare ***milă***: „Mila este un sentiment natural care, moderînd în fiecare individ iubirea de sine, contribuie la conservarea întregii specii". Astfel, mila este înainte de toate un sentiment prereflexiv, adică în acelaşi

timp spontan și universal, fiind legat de structura sensibilității. Însă această sensibilitate, în loc să-l închidă pe individ în sine, îl deschide spre ceilalți prin forța imaginației: „Cel ce nu-și imaginează nimic nu se simte decît pe sine; este singur în mijlocul speciei umane".

Mila nu este, așadar, decît această posibilitate de a simți suferințele celuilalt și de a se deschide spre bunăvoință. Sensibilitatea, ajutată de imaginație, îi permite omului să iasă din sine printr-o reprezentare de care se bucură orice ființă sensibilă, inclusiv animalele.

Astfel, trebuie spus că ***mila este morală*** în măsura în care temperează iubirea de sine, ce face fiecare ființă să fie preocupată de conservarea propriei vieți și de integritatea corpului său. Într-adevăr, identificarea ce face posibilă recunoașterea celuilalt îl ține la distanță față de eu în însăși experiența ***compasiunii***. A-mi reprezenta suferințele celuilalt înseamnă a realiza că acestea nu-mi sînt străine, că mă trimit la o experiență cunoscută, că m-aș fi putut eu afla în locul lui. Cu toate acestea, cînd celălalt suferă, această condiție îi aparține. Identificarea autentică nu înseamnă confuzie; mila în fața unei suferințe se manifestă numai dacă eu nu resimt această suferință. Mila mă face să uit de mine fără ca aceasta să însemne abandonarea de sine: „Nu suferim decît atît cît ni se pare că suferă și celălalt; și nu suferim în noi, ci în el".

Identificarea, în mod paradoxal, nu poate fi **și** morală fiindcă nu exclude iubirea de sine. Experiență a unei măsuri comune tuturor ființelor sensibile, mila este încercarea unei suferințe care trebuie să rămînă a celuilalt, adică să se mențină în limitele iubirii de sine. Numai cu această condiție ea nu devine distructivă; ea trebuie să amîne această iubire și nu s-o îndepărteze, și să ne conducă la „a ne face nouă bine producînd celuilalt cel mai mic rău posibil", în loc de a face bine celuilalt afectînd binele nostru personal".

2

b. Vocea blîndă a virtuții

În acest sens, mila este o voce blîndă „deoarece punîndu-te în locul celui care suferă, simți totuși ***plăcerea că nu suferi ca el***". Astfel, departe de a face din interesul celuilalt un obstacol în calea interesului nostru personal, mila este totuși o expresie a acestuia. În momentul în care mă identific cu celălalt o fac pentru că nu vreau să sufăr văzîndu-l pe celălalt că suferă, ***mă interesez de el din iubire pentru mine.*** Și chiar aici rezidă moralitatea: ca să-l plîng pe celălalt, trebuie să fiu conștient de suferința lui și nu să o resimt; nu pot așadar să-l plîng pe celălalt numai dacă nu sufăr și eu ca el, căci „în timp ce suferim, nu ne plîngem decît pe noi înșine". Suferința celuilalt îmi aparține prin comparație cu suferința mea trecută sau viitoare, adică nu cu cea prezentă. Mila este deci acea absență a unei prezențe ce mă determină să acționez pentru conservarea mea mai mult decît a celuilalt.

A mă iubi nu este așadar o greșeală aici, căci acest elan al inimii spre mine însumi mă face moral.

Iubirea de sine modificată de milă conduce astfel în mod mai sigur spre virtute decît raționamentele subtile despre bine care, în general, nu sînt decît pretexte care să ne justifice indiferența sau să ne scuze răutatea. Rațiunea greșește înăbușind prea des în noi ***mișcarea spontană a naturii*** în profitul intereselor noastre egoiste.

C. DE LA IUBIREA DE SINE LA AMORUL PROPRIU

a. O iubire denaturată

Rațiunea dă naștere amorului propriu ce denaturează iubirea de sine. Rod al cugetării, sentiment social, artificial și calculat, ***amorul propriu*** dă naștere la comparații care, în societate, determină individul să țină seama de opinia celuilalt, să se judece pe sine prin ochii celuilalt. Aceste comparații sociale continue îl înstrăinează pe individ, ce se îndepărtează

tot mai mult de sine însuşi, existînd doar în imaginea socială pe care o afişează.

Deposedat de sine, omul social este, la drept vorbind, înghiţit de pasiunile ce nasc judecăţi ale tuturor despre fiecare (invidie, gelozie, ambiţie, dorinţa de glorie etc.). Aceste pasiuni ce folosesc raţiunea ca instrument transformă iubirea legitimă pe care orice individ şi-o poartă sieşi într-un ***egoism calculat*** ce distruge sentimentul, anulează vocea naturii şi ameninţă conservarea speciei umane. Hotărît de acum să ţină seama de el mai mult decît de oricare altul, fiecare se foloseşte de aproapele său, îi dăunează fără să regrete şi devine rău fără scrupule, folosindu-se de forţa argumentaţiei în sprijinul motivaţiilor lipsite de moralitate. Nimeni nu se dă înapoi în a profita de propria nedreptate, convins că raţiunea îi oferă mijloacele sofisticate de a-şi justifica atitudinea.

b. O natură inocentă

Trebuie aşadar să ne ferim să judecăm natura omului în funcţie de comportamentul omului civil şi să confundăm amorul propriu cu iubirea de sine. Primul este în acelaşi timp nedrept şi inutil omului căruia-i anunţă distrugerea şi degradarea, în timp ce al doilea ***pune de acord dreptatea şi utilitatea.*** Iubirea de sine, chiar dacă nu ajunge la sublima maximă creştină ce ne îndeamnă să nu facem celorlalţi decît ceea ce am dori ca ei să ne facă nouă, permite fundamentarea moralei pe o bază sigură şi solidă care este cea a utilităţii, întotdeauna amînată de sentiment cînd aceasta-l afectează pe celălalt.

Tocmai pentru că ***morala nu constrînge natura ci este o rezultantă a ei*** putem, potrivit lui J.J. Rousseau, să salvăm omul şi să-i redăm inocenţa pe care i-au luat-o teologii. Iubirea este unica poruncă a naturii, ce face posibilă virtutea şi nu e niciodată sufocată definitiv de către civilizaţie. Faptul că eu pot să acţionez ca şi cum aş fi un altul, înainte chiar de a avea un motiv de a acţiona sau de a fi calculat probabilitatea de a mă afla într-o situaţie identică cu a celuilalt, face posibilă morala.

CONCLUZIE

Aceasta-i calea iubirii spre iubire: permite miracolul de a face absentă prezenţa (nu pot fi eu pentru că este el) şi prezentă absenţa (sînt eu pentru că este el). Numai iubirea mă face să văd prezenţa celuilalt apropiată şi frăţească. Ea este cauză şi nu efect; nu-l iubesc pe celălalt dintr-o datorie ce mă leagă de semenul meu. Iubirea, precedînd şi provocînd recunoştinţa celuilalt, face din acesta semenul meu.

3

CULTUL DATORIEI

1. LEGEA MORALĂ

A. DATORIA, NUCLEU AL MORALITĂȚII

a. Contradicțiile iubirii

A face din iubire și nu din datorie nucleul moralității este totuși, după Kant (1724-1804), ceea ce închide morala rousseauistă într-o contradicție internă. Fiindcă morala constă tocmai în ***a-ți face datoria uitînd de pornirile personale; a acționa din respect și nu din sentiment.***

Sentimentul, se observă cu ușurință, tinde din principiu spre versatilitate și preferință. Pot să iubesc doar cîțiva indivizi, nu pe toți oamenii, căci a iubi pe toată lumea înseamnă a nu iubi pe nimeni. Iubirea produce și nedreptate și imprevizibil: cine știe dacă mîine îi voi mai iubi pe cei pe care-i iubesc astăzi. Ar fi așadar absurd să fundamentezi morala pe un principiu fără fixitate sau universalitate. Însăși ideea de datorie presupune ca ***fiecare să se smulgă tendințelor sensibilității*** pentru a da comportamentului său regularitatea și continuitatea unei mișcări spre celălalt, a nu ține de aprecierea subiectivă a calităților sale.

b. Claritatea exigenței

A-ți face datoria înseamnă a o face ***orice-ai simți și cu orice preț;*** înseamnă a te supune unei legi ce-ți impune să-l respecți pe celălalt, ***oricine ar fi el*** și în orice situație s-ar afla. A-l respecta pe celălalt cînd îl putem iubi sau pentru că este amabil nu merită numele de morală. Conștiința datoriei este aceea a unui ***trebuie,*** adică a unei exigențe a cărei valoare constă în faptul că nu este produsul unui sentiment. Chiar și un escroc

are dreptul la justiție: nu trebuie să mințim niciodată, nici măcar pe mincinoși; nu trebuie să furăm niciodată, nici pe hoți. Desigur, nu ne poate nimeni impune să-i iubim, căci iubirea, fiind un sentiment, se trăiește și nu se comandă. Pot totuși să-i cer voinței mele să dorească binele celuilalt și să sper că această obișnuință a voinței va produce în mine iubirea de oameni. Această iubire însă este un efect al moralității și nu cauza sa; este un eventual adaus al acțiunii morale și nu resortul său. Căci eu nu pot imposibilul; nu pot să-mi cer decît ceea ce ține de partea sensibilă a ființei mele. A-mi face datoria înseamnă într-adevăr o experiență repetată a părăsirii eului și a înălțării; este greu să nu-i minți pe mincinoși și respectarea unui asemenea principiu (trebuie să spui adevărul) este ***negarea însăși a spontaneității naturii mele, a logicii tendințelor sale.*** Experiența morală se trăiește ca o luptă, ca o bătălie între vocea rațiunii și aspirațiile pe care ni le dă sensibilitatea. Existența unei astfel de incertitudini (ce trebuie să fac?) ne determină să judecăm continuu.

B. VIRTUTEA ŞI FERICIREA

a. Virtutea ca efort

Astfel morala îi dă omului măreție. Să i te supui este, desigur, dificil, însă ceea ce ea cere se află întotdeauna ***la înălțimea posibilităților umanității.***

Dificultatea rezidă în faptul că nu poate promite fericirea. Nu avem certitudinea că cei drepți vor fi recompensați iar în prezent, îndeplinirea datoriei îmi cere să renunț la satisfacerea intereselor personale. A nu-ți face datoria decît atunci cînd aceasta se dovedește utilă, a spune adevărul numai cînd aceasta este în profitul intereselor tale nu este deloc moral. În aceste condiții se pare că datoria duce la deznădejde pentru că cere sacrificiul fericirii în numele virtuții.

b. Recompensele datoriei

Şi totuşi calea datoriei este în mod paradoxal mai simplă decît cea a ***fericirii.*** Dacă într-adevăr aceasta din urmă poate fi imaginată, în schimb nu pot să ştiu niciodată cu certitudine ce m-ar putea face fericit; nu pot să-i dau niciodată un conţinut empiric la ceea ce rămîne un ***ideal al imaginaţiei.*** Astfel, banii sînt o condiţie a fericirii, însă a-i avea nu-i suficient pentru a fi fericit; la fel se întîmplă cu iubirea, sănătatea, prestigiul etc. Aşadar, pot să-mi doresc fericirea ***însă niciodată nu voi putea să-mi confecţionez pe baza experienţei regulile unei vieţi fericite,*** şi existenţa-mi dovedeşte dimpotrivă, că reunirea tuturor condiţiilor fericirii este uneori cu neputinţă de realizat.

În schimb, ştiu ce trebuie să fac pentru a avea un comportament corect, chiar dacă nu am niciodată certitudinea că este aşa. Este suficient pentru aceasta să ne gîndim numai la ceea ce face din noi fiinţe umane asemănătoare unele altora şi nu indivizi singulari, adică la raţiune, unica ce poate conferi obligaţiei morale caracterul de universalitate. Prin această raţiune nu trebuie să înţelegem raţiunea pur teoretică prin care omul cunoaşte fenomenele sau organizează metodic exploatarea naturii adaptînd mijloacele utilizate unor scopuri ce vizează eficacitatea, ci raţiunea pe care Kant o numeşte ***practică,*** raţiune moderată, ce se distinge de raţiunea teoretică (Kant numeşte practică ceea ce se află în relaţie cu acţiunea şi este moral).

C. RAŢIONALUL ŞI REZONABILUL

a. Eficacitate şi moralitate

Ceea ce este raţional poate să nu fie rezonabil; eficacitatea nu înseamnă moralitate. Raţionalul ne indică cele mai bune mijloace de a ne atinge scopul, însă nu ne spune dacă acest scop este bun. ***Raţiunii practice îi revine rolul de a determina scopurile bune.*** Astfel, dacă războiul poate fi dus cu mijloace

eficace, aceasta nu înseamnă că scopurile pe care le urmăreşte sînt bune şi demne de a fi propuse acţiunii umane.

Morala este aşadar cu totul altceva decît un simplu precept de conduită personală. Maxima după care mă conduc nu este morală decît în momentul în care-mi doresc ca aceasta să se constituie în lege universală. Trecerea la universalitate este deci criteriul simplu ce permite distincţia între o intenţie morală şi alta care nu este morală. Pe lîngă conştient, forma preceptului este importantă: ***numai un principiu de acţiune ce poate deveni universal fără a produce contradicţii este moral.***

b. Universalitatea datoriei

Kant înlocuieşte falsa universalitate a iubirii cu adevărata universalitate a datoriei. Astfel, furtul nu poate fi un act moral căci, universalizat, acesta se distruge de la sine. Dacă toată lumea ar fura, n-ar mai exista furtul: generalizarea furtului distruge proprietatea privată şi, odată cu ea, posibilitatea de a sustrage orice de la oricine. Împinsă la extremă, logica furtului anulează însăşi posibilitatea de a fura. Astfel, trebuie admis că ***hoţul este în realitate de rea credinţă.*** El doreşte în acelaşi timp şi menţinerea proprietăţii (fără de care posibilitatea de a fura n-ar mai avea nici un sens) şi dispariţia acesteia (adică posibilitatea de a-şi însuşi ceea ce nu-i aparţine). Vrea deci ca ***toţi să respecte*** proprietatea privată, ***cu excepţia*** lui; doreşte să existe lege pentru ceilalţi şi nu pentru el. La fel, mincinosul nu poate minţi decît dacă ceilalţi respectă adevărul ca pe o valoare; dacă el ar universaliza minciuna, aceasta ar echivala cu anularea ei.

2. VALOAREA INTENȚIEI

A. IMPERATIVUL CATEGORIC

a. Forma unui precept

Oricînd este posibil, așadar, să nu respecți legea morală. Aceasta cunoaște pentru toți forma unei necesități numai dacă o putem încălca sau ocoli. Preceptele sale sînt imperative. Este vorba despre ceea ce trebuie să facă fiecare și nu despre ceea ce face. Acest ordin pe care rațiunea și-l dă ei însăși și prin care impune legi propriei conduite, devenind legislativă, introduce urgenta necesitate a unui „trebuie". Această obligație de a îndeplini o acțiune din respect pentru legea morală este numită de Kant ***imperativ categoric*** în opoziție cu alte imperative care nu sînt decît ipotetice.

Ipoteticul nu cunoaște niciodată decît forma condiționalului: vrei asta, faci asta. Cere desigur o acțiune dar numai în măsura în care aceasta conduce la o alta sau dacă este instrumentul unui scop fără ca ceva anume să indice dacă acesta este bun. Asemenea imperative sînt, mai degrabă, sfaturi de prudență sau de abilitate care ne sugerează cum să acționăm. Prin ele moralitatea poate fi ignorată de îndată ce, ezitînd în fața mijloacelor, ne scoate din atenție interogația asupra naturii scopurilor.

b. O necesitate necondiționată

Imperativul categoric este, dimpotrivă, singurul imperativ cu certitudine moral pentru că exprimă o necesitate necondiționată ce are forma absolută a lui ***„trebuie pentru că trebuie"***. Să fii cinstit este un imperativ de acest gen fiindcă cinstea nu poate fi redusă la statutul de mijloc (de a fi recompensat, de a scăpa de pedepsele justiției etc.); este prin ea însăși un scop bun. La fel, trebuie să spui adevărul, fiindcă numai adevărul este bine să-l spui; trebuie să fii drept, căci numai dreptatea poate fi dorită pentru

ceea ce reprezintă ea însăşi. Imperativul categoric cere aşadar să nu facem niciodată dintr-o acţiune instrumentul unui scop interesat, ci să recunoaştem în valori ceea ce are statut de scop în sine.

B. CELĂLALT ESTE O PERSOANĂ

a. Valoarea lucrurilor şi demnitatea persoanelor

În această privinţă, exigenţa morală este întărită de faptul că celălalt reprezintă în mod necesar pentru mine o valoare. Caracteristica unei ***persoane***, adică a ***celuilalt***, atît timp cît acesta-i înzestrat cu raţiune, este aceea de a fi nu ***un scop în sine***, ceea ce-mi interzice pentru totdeauna să fac din el un simplu instrument cu care să-mi realizez interesele.

Persoana, prin definiţie, nu este un lucru. ***Lucrurile au un preţ, iar valoarea le este stabilită*** în funcţie de capacitatea lor de a-mi satisface una din necesităţi. Pot aşadar să le folosesc în sensul propriu al termenului, să le supun utilităţii manipulîndu-le, schimbîndu-le cu altele sau chiar distrugîndu-le cînd nu-mi mai sînt de folos. Dimpotrivă, o persoană, fiind o fiinţă înzestrată cu raţiune, este liberă şi deţine această capacitate de a-şi stabili singură scopurile acţiunilor sale. Această libertate îi conferă ***o demnitate, o valoare intrinsecă, fără echivalent şi deci fără preţ.*** Aceasta este valoarea recunoscută şi urmărită în actul moral şi nu calităţile particulare ale fiinţei empirice. Respectul nu înseamnă iubire: trebuie să respect în celălalt acest statut de fiinţă raţională, dincolo de caracteristicile empirice ce mi-ar putea interzice să-l iubesc: ***„Acţionează astfel încît să tratezi întotdeauna umanitatea, atît în persoana ta cît şi în persoana celuilalt, ca pe un scop şi niciodată ca pe un simplu mijloc".***

b. Respectul

Doar respectul este aşadar un sentiment cu adevărat universal fiind ***iubire practică***, adică ***iubire ce nu datorează nimic***

sensibilității celui din care emană, ce se adresează tuturor, dincolo de afinitățile sentimentale. Cum orice persoană are o valoare infinită, inestimabilă, nu pot prefera una în mod particular. Toate persoanele trebuie să facă obiectul unei preferințe al cărei paradox este acela de a fi universală. Ceea ce îi este imposibil iubirii (să nu favorizeze pe nimeni) devine posibil pentru datorie care, nefavorizînd pe nimeni, favorizează orice ființă recunoscută a avea statut de persoană, orice ființă care este, ca și mine, un subiect universal și nu o simplă individualitate.

Acum vom înțelege cum morala nu are drept normă iubirea (nu sînt mai moral cu cît iubesc mai mult, ci dimpotrivă, risc să devin mai puțin) ci dimpotrivă, este considerată în funcție de capacitatea de a se smulge determinărilor empirice ale iubirii. Ea nu are așadar sens decît în măsura în care ***omul este în același timp un subiect empiric și rațional,*** o ființă pentru care virtutea reprezintă acest efort neîncetat împotriva sie însuși. În fiecare etapă a acțiunii morale omul trebuie să se întrebe dacă nu cumva vreun mobil sensibil i-a influențat decizia, dacă n-a dorit de fapt altceva decît ceea ce a crezut că dorește.

În consecință, experiența moralei și cea a scrupulului reprezintă același lucru.

C. O MORALĂ A SCRUPULULUI

a. Legalitate și moralitate

Trebuie făcută ***o distincție clară între intenția morală și simpla îndeplinire a datoriei.*** Ca să fii moral nu-i de ajuns să te mulțumești acționînd prin adaptarea comportamentului exterior la cerințele legii morale, pentru a salva aparențele și a nu-l dezamăgi pe celălalt. Un comerciant care nu-i cinstit decît pentru că știe că reputația de necinste îndepărtează clientela, iar o reputație inversă îi permite, din cînd în cînd, anumite libertăți, este foarte puțin moral. În materie de virtute, dimpotrivă, ***intenția contează,*** de ea depinzînd moralitatea acțiunilor noastre. ***Această bunăvoință,*** dorința de a face bine nu este însoțită totuși niciodată de

certitudinea de a o fi dus la bun sfîrşit. Este ceea ce distinge şi *virtutea* de sfinţenie, dar şi de fanatism. ***Sfîntul*** face bine fără efort şi fără să o ştie; există în el efectul pur al unei înclinaţii naturale spre bine. Însă acolo unde nu există nici o contribuţie la realizarea binelui, nu se poate vorbi de moralitate. În ceea ce-l priveşte pe *fanatic*, acesta este atît de convins că se află-n slujba binelui încît această certitudine îl scuteşte să se mai întrebe care-i valoarea scopului pe care-l urmăreşte. Morala adevărată se află în altă parte: se află în bunăvoinţă, care doreşte ca binele să existe chiar şi în incertitudine. A vrea este o tensiune şi nu o convingere; a vrea binele înseamnă chiar a nu putea să te refugiezi în certitudinea unui lucru ştiut.

Într-un anumit sens, nimic nu este mai sublim decît această dorinţă care, fără să poată afirma cu certitudine că a existat cîndva în lume un act întru totul bun, lipsit de vreo motivaţie sensibilă, sau total dezinteresat, continuă în aceeaşi măsură să vizeze binele.

b. Dificultatea rigorismului

Această cerinţă pe care Kant o plasează în miezul moralei nu riscă să se transforme-n rigorism? Într-adevăr, legea morală trebuie să fie nemiloasă. A renunţa la respectul său scrupulos, a deveni indulgentă, a accepta excepţii ar însemna denaturarea legii şi deschiderea porţilor nedreptăţii. *Dura lex, sed lex.* Cu toate acestea, deşi e adevărat că nu trebuie să minţim, că nici o împrejurare nu ne îndreptăţeşte să sacrificăm rigoarea formalistă a regulilor, dreptatea pare să ne ceară uneori să renunţăm la intransigenţă.

Astfel, Aristotel (384-322 î.e.n.) ***făcea distincţie între drept şi echitabil,*** căci justiţia prea dreaptă riscă să contrazică sensul legii. *Summum jus, summa injuria.* Numai echitatea respectă adevărul, nu în litera legii ci în spiritul său. Dreptatea vrea absolutul, ***echitatea plasează clemenţa în locul intransigenţei.*** Şi face aceasta pentru a îmblînzi pedeapsa; ia act de situaţia persoanei pentru a atenua rigoarea legii. Căci, de bună seamă, nu trebuie să furăm, însă motivaţiile unui furt,

în momentul explicării vinei, pot permite îndulcirea acuzației și reducerea sancțiunii.

Nu există numai vinovați răi, există poate și furturi bune și nu trebuie să ne grăbim în a afirma că delictul nu-i niciodată necesar. Furtul poate fi fondatorul civilizației (precum furtul focului de către Prometeu) sau poate să-i restabilească valorile. Cît despre Antigona, acțiunea ei sfidînd legile scrise face apel ca o justiție mai sfîntă, la o justiție ce face loc milei și excepției dincolo de mecanica regulilor.

Limita moralei kantiene este deci aceea de a închide omul într-o logică ce se conduce după preceptul totul sau nimic, datoria reprezentînd ceea ce omul trebuie să facă la modul absolut și fără restricții. Acestei duritäți și fermității a legii, ***echitatea îi opune iubirea.***

Rigorismul lui Kant pune în evidență condițiile în care moralitatea este posibilă. Preceptele moralei au forma unor imperative, numai o ființă autonomă putînd îndeplini o datorie. ***Obligația***, în opoziție cu constrîngerea, ***presupune libertate.*** Dacă este absurd să-i ceri unui om odată dezechilibrat să nu cadă în vid, în schimb are sens ***să-i ceri*** unui om să nu mintă. În primul caz, omul este supus, ca oricare alt lucru din natură, unei legi universale și necesare care exclude libertatea; în celălalt, te adresezi ***capacității sale de a respecta sau încălca reguli*** care nu-i mai sînt impuse din exterior ci și le-a stabilit el însuși.

A. LIBERTATEA – CONDIȚIE A MORALEI

a. Necesitate și libertate

Printr-o frumoasă imagine, ***Kant distinge*** cerul înstelat deasupra capetelor noastre iar în noi legea morală ca ***ordine a necesității și a libertății.*** Specificul naturii umane este de a putea, liberă fiind, să-și contrazică natura. A-ți face datoria înseamnă deja a nu mai fi așa cum ești, a lupta împotriva a ceea ce reprezintă în noi marca naturalității (înclinații sau dorințe). Tocmai această duplicitate a ***omului de a fi în același timp sensibil și inteligibil*** îl face capabil de moralitate.

Într-adevăr, departe de a distruge partea sensibilă a ființei noastre, datoria se sprijină pe sentimentele pe care trebuie să le depășească. Acesta este primul mare paradox al moralei. Curajul, de exemplu, are nevoie de frică; cel care-i temerar pentru că nu are deloc conștiința pericolului nu poate fi curajos. Numai frica depășită prin curaj înseamnă moralitate. Nu există așadar dezinteres decît pe un fond de interes. Omul nu poate alege valori superioare vieții (a muri pentru o idee sau a se bate

împotriva unei nedreptăţi) decît în măsura în care iubeşte viaţa. ***Posibilitatea permanentă de existenţă a răului dă un sens libertăţii noastre.*** Virtutea nu există, ca posibilitate efectivă, decît atîta vreme cît individul este liber să-şi manifeste voinţa. Trebuie să ai libertatea de a fi rău ca să poţi fi bun şi să alegi singur. Nimeni n-ar face bine dacă n-ar fi liber să facă rău. Pentru a trebui e necesar să poţi. „Trebuie, deci poţi" este cheia enigmei omeneşti. Astfel, se înţelege mai bine cum omul poate vedea ceea ce e mai bun şi face ceea ce e mai rău, şi că libertatea sa îl face capabil să nu se supună datoriei. Se va admite, de asemenea, că ***el nu va cîştiga stima propriei persoane decît folosindu-se bine de libertatea sa.***

b. Libertatea de a fi indiferent

Această libertate nu este în prima sa definiţie decît capacitatea de a alege, prin care omul înlătură ezitarea şi fără de care ar fi supus inacţiunii sau absolutei pasivităţi.

Orice om este capabil să iasă din zona de indecizie, chiar şi în situaţiile de indiferenţă, adică în situaţiile în care nici o raţiune nu înclină voinţa mai mult spre vreun interes sau altul. Se poate să-mi fie foame şi sete în egală măsură dar asta nu înseamnă că sînt condamnat să mor şi de foame şi de sete, ci ***voi putea întotdeauna să hotărăsc în mod arbitrar*** să încep prin a mînca ori prin a bea.

Această putere de a începe în mod absolut un act fără să existe vreun motiv este numită de Descartes (1596-1650) libertate de indiferenţă: ea ne conferă puterea de a alege acolo unde nu există totuşi nici un motiv de a alege. Această libertate rămîne totuşi cel mai de jos grad al libertăţii căci, aşa cum se dovedeşte, a alege fără a exista o raţiune înseamnă a te lăsa în voia întîmplării şi a trăi mai mult experienţa unei deposedări decît cea a unei măiestrii. Pierdut în pădure şi pus în situaţia să aleg în mod arbitrar între două cărări, îmi pun la încercare libertatea dar această putere de a decide este în acelaşi timp o dovadă a neputinţei mele.

c. Generozitatea

În schimb, ***a alege în cunoștință de cauză*** este cea mai înaltă experiență posibilă a libertății mele. Dacă rațiunea-mi indică să aleg ceea ce e mai bun, dacă cunoașterea terenului mă îndeamnă să aleg drumul cel bun, pot oricînd, vorbind la modul absolut, să-l aleg pe celălalt; pot, văzînd adevărul, să aleg greșeala; văzînd binele să fac rău, însă ***adevărata experiență a libertății constă în a face bine și a prefera adevărul.***

În consecință, cu cît ***libertatea*** este ***influențată*** în alegerile sale, cu atît se dovedește ***în mod paradoxal*** liberă. Căci sîntem cu atît mai liberi cu cît sîntem mai puțin indiferenți, acționăm mai rațional și stăpînim cauzele alegerilor noastre. Numai această stăpînire ne permite să scăpăm de hazard, să ne sustragem constrîngerilor exterioare. A ne lărgi cunoștințele, a ne cultiva uzul rațiunii sînt unicele mijloace prin care ne putem extinde puterea.

Voința rațională este astfel cel mai înalt grad al libertății și are ca nume ***generozitatea.*** Descartes o definește pe aceasta din urmă drept conștiința pe care o are omul de libertatea sa și decizia pe care o ia de a o folosi așa cum trebuie. Generozitatea este așadar ***voința de a nu fi niciodată lipsit de voință.*** Omul generos nu stimează în el decît unicul lucru ce poate fi stimat: hotărîrea fermă de a nu fi niciodată lipsit de voință.

Dacă generozitatea reprezintă această nevoie de fermitate privind propria libertate, aceasta înseamnă, *a contrario,* că libertatea mea ar putea decide și ar putea să nu fie folosită cum trebuie sau chiar să se anuleze ca libertate.

B. EXPERIENȚA RĂULUI

a. Inhibiția voinței

Există experiențe ale vieții cotidiene care ne dovedesc lipsa de generozitate, această inhibiție a efortului.

Este suficient să ne gîndim adesea că vrem ceva pentru a anula, aproape instantaneu, puterea voinței noastre. Se spune

că a vrea înseamnă a putea. Cu toate acestea, este suficient să ştim că dacă am vrea, am putea, pentru a nu mai putea face ceea ce vrem. ***Experienţa lui lasă este astfel prima formă de răutate.*** A lăsa pe mîine ceea ce poţi face azi şi a te trezi că-i prea tîrziu; a intra, din neglijenţă sau imprudenţă, în situaţii ireversibile în care nu mai e suficient să vrei, cum sînt situaţiile concrete în care ne temem de rău ca un efect involuntar în care voinţa noastră e totuşi implicată.

Totul se petrece în aparenţă, ca şi cum răul s-ar fi petrecut fără noi, ***ca şi cum n-am fi făcut-o intenţionat.*** N-am vrut, auzim spunîndu-se după ce evenimentul s-a produs, şi totuşi am lăsat ca ireparabilul să fie comis, deşi ştiam ce să fac pentru a-l evita. Sub această ***absenţă a efortului*** se ascunde posibilitatea răului.

Omul rău este, din punct de vedere etimologic, cel care cade. Orice păcat este o cădere şi ***răul este o pantă.*** Şi cum pe o pantă odată angajat nu poţi decît să aluneci, răul apare întotdeauna în acelaşi timp voluntar şi involuntar. Răul sînt eu şi ceea ce-i mai puternic decît mine.

b. Alibiul iresponsabilităţii

Astfel, este insuficient să mai spui precum ***Socrate*** (470-399 î.e.n.) că ***„nimeni nu-i rău în mod voit"***. Dacă aşa ar sta lucrurile atunci omul n-ar face rău decît pentru că nu cunoaşte binele, din greşeală aşadar, şi nu din viciu. A vrea răul pentru rău este, după Socrate, o absurditate. Omul nu-şi poate dori decît binele, însă cum nu-l cunoaşte întotdeauna, se poate întîmpla să se înşele în privinţa naturii sale (luînd un bine aparent drept un bine real), şi astfel din lipsuri intelectuale şi nu din răutate naturală i se poate întîmpla să vrea ceea ce în realitate nu-şi doreşte cu-adevărat.

Drama omului se datorează aşadar, în cele din urmă, neputinţei sale de a cunoaşte bine adevărul. Nu e totuşi condamnat la disperare, filosofia putîndu-l scoate din ignoranţa-i iniţială. De altfel, ***răul nefiind niciodată o alegere, omul scapă de responsabililatea morală.***

Negînd faptul că răul ar putea fi voluntar, considerîndu-l expresie a ignoranţei noastre, Socrate omite totuşi ipoteza potrivit căreia ignoranţa ar putea foarte bine să fie ea însăşi efectul libertăţii noastre. Într-adevăr, cel ce ***invocă responsabilitatea*** pretextînd că nu cunoaşte consecinţele actelor sale nu este el însuşi de rea credinţă? Fără îndoială, mai mult în real decît în posibil. Acţiunea mea poate produce efecte imprevizibile care, aşa cum remarcă Hegel (1770-1831), nu existau în intenţiile mele, iar acum le pot schimba sensul. Voinţa mea iniţială poate fi contrazisă de înlănţuirea în cascadă a efectelor, care printr-un şoc produs înapoi denaturează proiectele. ***Totuşi, dacă nu există certitudine absolută în privinţa viitorului, este de datoria celui implicat în acţiune să prevadă eventualele urmări pe care decizia sa le poate avea asupra realităţii.***

c. Nimeni nu-i rău involuntar

Ar fi astfel mai potrivit să afirmăm, odată cu Aristotel, că actul liber este un act pe care-mi stă în putinţă să-l încep. Totuşi, voinţa mea nu este liberă, la drept vorbind, decît înainte de acţiune. Alegerile sale, prin definiţie, nu vizează decît viitorul. Odată actul început, nu va mai depinde de mine să opresc înlănţuirea ireversibilă a consecinţelor pe care le implică. Deasupra prăpastiei îmi stă în putere să dau drumul sau nu pietrei pe care o ţin în mînă, dar ştiu că odată lansată, nu-mi va mai fi permis să-i opresc căderea. În consecinţă, actul liber nu este numai un act pe care decid sau nu să-l încep. Este ***un act pe care-l aleg*** cu toate consecinţele sale. Înainte ca acestea să survină, eram liber să nu încep seria cauzală care le produce inevitabil.

Astfel se pare că justiţia are dreptate să-l condamne cu severitate pe cel ce conduce sub influenţa alcoolului. Cel care-i beat în momentul accidentului este desigur iresponsabil de răul pe care l-a comis. Şi totuşi, înainte de a bea, ***ştia că va fi iresponsabil*** după ce va fi băut. ***Sîntem aşadar responsabili de iresponsabilitatea noastră,*** căci dacă nu mai sîntem liberi după începerea acţiunii noi sîntem vinovaţi căci depindea numai de

noi să nu ne expunem acestui risc, să nu intrăm voluntar într-o situație în care voința noastră nu mai poate opera. În consecință, nimeni nu-i rău involuntar.

CONCLUZIE

Nu trebuie să ascultăm așadar protestele celor care se consideră întotdeauna a fi victime și care pretind că sînt incapabili să reziste tentației. A te plînge că ai fost sedus înseamnă a recunoaște implicit că te-ai lăsat sedus și că erai liber să reziști dacă ai fi vrut. Înseamnă că te-ai pus tu însuți în situația de a nu mai putea fi liber, că ai ascultat de sugestiile tentației. Jucîndu-se cu focul, oricine poate deveni conștient că i se poate întîmpla să facă ceea ce n-ar fi vrut și să nu facă ceea ce, de fapt, ar fi vrut să facă.

Răul este, în aceste condiții, ***o voință rea:*** voința care, în loc să se păzească de greșeală, se lasă fascinată de ea. În fața neseriozității de a ne fixa un scop și a nu face totul pentru a-l atinge, în fața acestui joc periculos al voinței cu posibilitatea permanentă a răului, în fața amînării continue de a ne îndeplini datoria ***trebuie să ne amintim de forța cerinței***, de grandoarea obligației morale ce semnifică refuzul întîrzierii, revoltă față de ireversibil, și ce constă în ***a lucra cu mijloacele voinței.*** „Trebuie, deci poți" (Kant) nu înseamnă „poți dacă vrei".

A. O MORALITATE ÎNDOIELNICĂ

Această libertate pe care se bazează morala nu este totuşi decît presupusă: rămîne un simplu postulat. ***Experienţa libertăţii nu este o dovadă a acesteia.*** Conştiinţa de a fi liber nu face din libertate o certitudine, conştiinţa producînd iluzii despre ea însăşi.

Desigur, noi sîntem conştienţi de voinţa noastră şi facem din ea cauza principală a acţiunilor noastre. Odată actul îndeplinit, avem impresia că am fi putut la fel de bine să procedăm altfel decît am făcut-o. Însă această impresie dovedeşte că noi nu percepem cauzele care au stat la baza hotărîrii noastre. Că vrem este un fapt; însă că dorim cu adevărat ceea ce dorim rămîne de demonstrat.

E posibil într-adevăr ca, departe de a fi cauza principală a acţiunilor noastre, voinţa să nu fie decît un efect al unei lungi serii cauzale ale cărei detalii nu ne sînt cunoscute. Faptul că libertatea ne apare în experienţa unei evidenţe este, aşa cum remarcă Leibniz (1646-1716), un argument lipsit de forţă, hotărîrea noastră depinzînd adesea de cauze imperceptibile care, prin definiţie, scapă oricărei înţelegeri conştiente. Însăşi ideea unui act întru totul liber, fără cauze sau gratuit nu este acceptată de raţiune. De altfel, dorinţa de a ne afirma libertatea nu este lipsită de motive fiindcă o facem ca o sfidare din dorinţa de a ne dovedi nouă înşine că sântem liberi.

Dacă actele pe care le presupunem a fi libere pot fi efectul cauzelor pe care nu le cunoaştem, atunci ***putem presupune că morala nu este decît produsul constrîngerii sociale,*** chiar dacă continuăm să credem că un act virtuos este un act liber.

a. Iluziile libertății

Și cum să nu cazi din nou în aporiile libertății dacă afirmi că omul este întotdeauna liber să reziste răului și deci e responsabil dacă cedează tentației? Așa cum subliniază Spinoza (1632-1677), ***este o contradicție să spui că omul este liber și în același timp că s-a lăsat sedus.*** Trebuie să acceptăm că dacă omul n-a putut rezista tentației, aceasta înseamnă că nu-i stătea în putință să nu se lase atras pe panta răului. ***Dacă omul s-a lăsat ispitit aceasta înseamnă că nu era liber să dorească sau nu răul;*** aceasta înseamnă că natura sa l-a determinat irezistibil să dorească ceea ce a dorit. Nu numai că sîntem departe de a fi siguri că îi stă în putere vorbărețului să înceteze de a mai vorbi, alcoolicului să înceteze de a mai bea, copilului să-i placă sau nu laptele, dar e de înțeles că acțiunile concrete și cotidiene sînt influențate de anumite determinări (sociale, economice, psihologice) asupra cărora controlul nostru este redus.

De aceea, moralitatea actelor noastre rămîne îndoielnică: mobiluri sensibile se pot amesteca cu reprezentarea datoriei fără știrea noastră, ceea ce aruncă o îndoială chiar asupra realității virtuții. Buna conștiință a omului stimabil ce crede în propria-i bunătate ar putea foarte bine pune în lumină ***existența unei distanțe ce există între interpretarea naivă pe care o dăm actelor noastre și adevărata lor semnificație.***

b. Măștile viciului

Astfel, în spatele aparentei diversități a comportamentelor umane se ascund unicitatea unui mobil și permanența unui resort reprezentat de iubirea de sine. În maxima sa cu nr. 39, La Rochefoucauld (1613-1680) amintește de faptul că „interesul folosește tot felul de limbi și joacă rolul a diverse personaje, chiar pe cel al dezinteresatului". ***Omagiul pe care viciul îl aduce virtuții este acela de a îmbrăca forma acesteia.*** Oricine se poate crede astfel binevoitor și milos în momentul în care, condus de interes, îl sprijină pe celălalt provocîndu-i recunoștința, stima

sau respectul. ***Act de orgoliu într-un gest de umilință,*** virtutea asigură conştiinţa curată celui care-şi transformă bunătatea în vanitate şi îl face să-i crească înfumurarea printr-un adaus de amor propriu.

Dacă virtuțile nu sînt, precum spune La Rochefoucauld, decît vicii deghizate, morala este la drept vorbind absentă din această lume. S-ar potrivi zeilor şi nu oamenilor; ultim paradox fiindcă numai oamenii au nevoie să fie morali. Ea pare condamnată să nu fie mereu altceva decît o simplă idee despre rațiune, poate necesară, însă fără obiect sau realitate.

Dacă dezinteresul nu este altceva decît triumful unui utilitarism pervers, morala formală a lui Kant este mereu contrazisă de egoismul încrîncenat al oamenilor, incapabili să trăiască conduşi de raţiune. Aceasta le traduce slăbiciunea voinţei şi forţa dorinţei sau, mai degrabă, ***disimulează sub aparența voinței șireteniile dorinței.***

c. Triumful interesului bine înțeles

Dacă orice virtute este interesată, trebuie să admitem odată cu Schopenhauer (1788-1860) că imperativul categoric este în el însuşi egoist. Departe de a mă supune prin el unei legi care mi-aş dori să devină universală, ***îmi interzic în cele din urmă să fac ceea ce nu mi-ar plăcea să mi se facă şi care mi-ar contrazice utilitatea.*** Îmi condiționez datoria de necesitatea unei reciprocități şi cedez presiunii celui mai vechi interes care există: acela de a rămîne în viață. Fac bine pentru că mi-e teamă să nu mi se facă rău şi o fac în măsura în care nu-mi se face rău. Fac ceea ce-mi convine mai mult. Teama de ceilalți şi de forța lor, potențial superioară forței mele, mă face să văd în morală cel mai bun scut pentru propria-mi slăbiciune.

Morala nu reprezintă în aceste condiţii decît ***nevoia vitală a omului slab care ridică la nivel de valoare propria poziție de neputință cerîndu-le celorlalți să-şi anihileze forța.*** A-şi face din situaţia *de fapt* o datorie este strategia sclavului care, împins de speranța de a rămîne în viață, numeşte „bine" ceea ce este

inofensiv sau „bun" ceea ce nu-i trezeşte teama. ***Morala ar fi în aceste condiţii un alt nume dat incapacităţii oamenilor de a înfrunta realitatea aşa cum este ea, cu asprimea şi violenţa ei,*** şi soluţia pe care au găsit-o pentru a pune în acord diferenţele de putere cu supravieţuirea speciei umane.

B. VICIUL ŞI NECESITATEA VIRTUŢII

a. Imoralitatea ca fapt

Deşi idealul moral este contrazis în fapt de egoism sau de dorinţa de a trăi a oamenilor, aceasta nu ne îndreptăţeşte îndeajuns ca să aruncăm îndoiala asupra valorii sale. Desigur, e dificil să nu-ţi pierzi încrederea în virtute, care poate n-a existat pe pămînt. Acest „rău radical înnăscut în natura umană" despre care ne vorbeşte Kant ne-ar determina să fim şi mai pesimişti. Totuşi, chiar dacă n-ar fi existat niciodată vreo acţiune cu adevărat virtuoasă, adică dezinteresată, morala continuă în aceeaşi măsură să-şi impună forţa de convingere, să-i ceară omului să se depăşească, să treacă dincolo de tentaţia patologică a plăcerilor şi intereselor ce ţin de natura sa.

b. Virtutea ca necesitate

Într-adevăr, faptul că, la drept vorbind, virtutea nu există, nu schimbă nimic din punct de vedere moral. „Trebuie, deci poţi" înseamnă că e de ajuns ca virtutea să fie posibilă pentru ca noi să fim obligaţi să fim virtuoşi. Şi invers, e suficient să fim obligaţi să fim virutoşi, pentru ca virtutea să fie posibilă. Tocmai pentru că răul este o tentaţie, noi trebuie să facem bine. Morala e posibilă pentru că trebuie să facem bine şi e necesară pentru că noi, de fapt, facem rău.

Fericirea ne-ar cere, fără îndoială, o speranţă mai fermă, o credinţă mai întărită în realitatea virtuţii. Puţin ne consolează ideea că aceasta este posibilă, chiar dacă ştim că importante nu

sînt actele propriu-zise, ci intențiile. De ce atunci ceea ce ar trebui să ne ajungă nu ne ajunge?

C. LIMITAREA DATORIEI LA CONSTRÎNGERE

Putem bănui că această nevoie de moralitate nu este ea însăși decît simpla manifestare a unei constrîngeri exterioare, în loc să fie expresia sublimă a unei obligații pe care rațiunea suverană ar putea să o impună, în fiecare dintre noi, idiosincraziei dorințelor. Caracterul întotdeauna *convențional* al valorilor morale ar trebui, în acest sens, să ne convingă de faptul că morala este reductibilă la un fapt și obligația e o simplă rezultantă a presiunii sociale.

Relativitatea valorilor atît cea culturală cît și cea istorică pe care o constată sociologia sau etnologia ar putea foarte bine să se adauge acestei ipoteze. Dacă totul e unic iar conținutul de valori se modifică în funcție de mediul geografic sau succesiunea secolelor, trebuie să admitem că binele, departe de a fi expresia unui acord universal între oameni în privința scopurilor demne de a fi propuse acțiunii, nu reprezintă decît ceea ce oamenii au considerat a fi bun pentru ei, adică ***util din punct de vedere social,*** ținînd cont de epocă și de organizarea socială.

a. Simpla utilitate a moralei

Morala se reduce în cazul de față la obiceiuri, subliniindu-le caracterul cutumiar și creator de ordine. Principiile de acțiune care stau la baza acestora nu sînt valabile decît în măsura în care permit individului să conviețuiască cu ceilalți și-l constrîng, indiferent de sociabilitatea sa, să prefere ***coexistența pașnică*** în locul conflictului generator de tensiuni sociale. Înțeleasă astfel, morala își dezvăluie adevărata sa valoare dovedindu-și utilitatea: aceea de a fi o convenție, fără

îndoială discutabilă, arbitrară, în mod evident, dar indispensabilă grupului social, manifestîndu-i acestuia egoismul colectiv și interesul în sensul bun al termenului.

Faptul că fiecare grup social este pe deplin convins că regulile după care se conduce sînt cele mai bune și ar merita să fie universalizate nu schimbă nimic. Credința în existența unui bine în sine își are desigur și ea utilitatea, întărind legătura în altă parte: Binele se reduce la ceea ce fiecare societate consideră a fi bun pentru ea, fiecare individ încercînd să i se conformeze, din interes sau din teamă.

b. Virtuțile convenției

Morala nu mai are, în aceste condiții, decît forța unei bune intenții. Ea ține la ***eficacitatea unei legalități care***, neputîndu-se baza pe bunăvoința oamenilor și fără a fi asigurată că aceștia sînt capabili să-și înțeleagă interesul, ***îi constrînge să acționeze ca și cum aceștia ar fi rezonabili***, să pună de acord interesul propriu cu interesul general, să contribuie la binele comun fără a le lăsa deschisă posibilitatea unei alte alegeri.

Ceea ce se dorește și poate deveni posibil este ca această acțiune repetată a legilor să producă în om obișnuința moralității, obișnuința de a face bine să devină pentru om ca o a doua natură a sa, însă din nou esențialul se găsește în altă parte. ***Abilitatea convenției sociale*** vine din faptul că ia oamenii așa cum sînt. Ea nu pretinde să acționeze asupra intențiilor acestora, ci numai să le orienteze comportamentele. Puțin contează pentru ea dacă oamenii fac bine din lașitate, de frica pedepsei ori din ipocrizie; pe scurt, dacă-și urmăresc interesul sau sînt sinceri. Pentru ea important este doar ca aceștia să acționeze potrivit normei sociale, să i se supună acesteia.

c. Teama ca fundament

Că morala este în esență o strategie socială nu este numai un fapt constatat de sociologi și etnologi. Oricine poate, pe

cont propriu și în deplină sinceritate, să încerce ***experiența imaginară*** crucială ce constă în ***a te întreba ce ai face dacă ai avea posibilitatea să încalci legea fără să fii pedepsit.*** Ce-ar deveni morala dacă am putea face rău fără să fim pedepsiți?

Să ne imaginăm, așa cum ne îndeamnă J.J. Rousseau, că putem, printr-un simplu act de voință, să ucidem un bătrîn mandarin ce locuiește la Beijing, a cărui moarte ne-ar aduce mari avantaje. Putem paria că nimeni n-ar cruța viața acestui demnitar. Să înfruntăm adevărul crud al acestor fantezii, să ne dezgolim și să ne plasăm singuri în oglinda conștiinței, și să ne întrebăm odată cu Platon (427-347 î.e.n.) ce s-ar întîmpla dacă am avea și noi, precum personajul mitic Gygès, un inel fermecat care să ne facă nevăzuți și să ne dea posibilitatea să nu fim văzuți de nimeni cînd facem rău. Dar să eliminăm ***teama de a fi judecați și pedepsiți*** și să conchidem cu luciditate că morala riscă să dispară și datorită faptului că avea drept fundament frica și numai frica.

D. VALOAREA ARMONIEI SOCIALE

a. Virtutea calculată

Va trebui astfel să le dăm dreptate sofiștilor cînd afirmă că cei buni nu sînt în realitate mai buni decît cei răi; sînt doar mai puțin curajoși sau mai neîndemînatici, incapabili să facă rău cu abilitate, fără să fie descoperiți. Faptul că respectă legea nu înseamnă că sînt de partea ei, ci o iau ca pe ***o precauție.*** Astfel, ei pot fi mai răi decît cei răi: cu cît cîntăresc mai mult cu atît sînt mai ipocriți. Nu acceptă legile decît în măsura în care acestea-i asigură protecție și resping răul doar pentru că-s incapabili să-l provoace sau pentru că le e teamă să nu se răsfrîngă asupra lor.

Pentru aceștia, mai mult decît pentru cei răi a fost inventată religia și a fost creat un dumnezeu nevăzut, pentru ca aceștia să nu aibă impresia că nu există pedeapsă și să se simtă, așa cum afirmă sofistul Hippias, judecați și supravegheați acolo unde legea nu are puterea să o facă. Religia este considerată ***o***

strategie ultimă a puterii pentru că reușește să acopere lipsurile legii făcînd din spațiul social un spațiu perfect vizibil, în care nimeni nu mai poate fi rău fără a se afla în pericol sau să încalce legea fără a se supune riscului.

Demnității lui Oedip care-și scoate ochii pentru a nu mai vedea răul ce l-a făcut trebuie să-i opunem mediocritatea omului bun care nu-i cu adevărat bun și nici mai bun decît cel rău. Ezitările sale nu sînt virtuți și circumspecții și scrupule, cel mult anticipări calculate, dictate de prudență. În această privință el nu se deosebește de cel rău decît la ***nivelul mijloacelor*** folosite, nu și la nivelul scopului care urmează să fie atins. Fiecare urmărește să-și satisfacă dorința folosindu-se de mijloacele ce-i sînt accesibile. Dacă cel rău nu valorează nimic, cel bun este mai puțin bun decît încearcă să pară, el care nu vede în virtute decît sfaturi utile și căruia caracterul slab îi interzice să se afle la înălțimea adevăratelor sale dorințe.

b. Morala înțeleasă ca poliție

În concluzie, trebuie spus că datoria nu exprimă decît o falsă universalitate. Legea morală, departe de a traduce aspirația spre universal a unei rațiuni împărtășite de toți și care se dorește un scop comun tuturor oamenilor, nu este, potrivit legii naturale, decît manifestarea unei ordini necesare. Ordine înțeleasă în sens strict. Legea morală poate, cel mult, ***să tempereze pasiunile, să pună de acord interesele, să calmeze contradicțiile.*** Este așadar mai puțin un rezultat al voinței, fiind mai degrabă o consecință a naturii umane care în orice loc și-n orice timp necesită să fie disciplinată printr-o regulă exterioară.

Ar fi iluzoriu să vedem în legea morală un ordin căruia realitatea ar trebui să i se supună, ea fiind semnul pasivității oamenilor și nu produsul libertății lor. Condamnați să trăiască împreună și să suporte limitele inerente naturii lor, aceștia nu pot subzista decît găsindu-și reguli care să le convină cel mai

mult şi care să-i constrîngă să se facă utili unii celorlalţi, apărîndu-i de ei înşişi.

CONCLUZIE

Acest raport de analogie nu implică nici o idealizare, nici o căutare a vreunui principiu transcendent sau anistoric. El ia act de o situaţie de fapt iar faptele n-au nici o valoare. Nu sînt nici bune, nici rele; sînt aşa cum sînt; n-ai ce scoate din ele, nici sens, nici judecată. Se poate doar face astfel încît, în combinaţie, să producă o ordine asemănătoare celei care în natură produce fenomenele în mod imanent. Înţeleasă astfel, morala poate neutraliza efectele devastatoare ale pasiunilor oamenilor numai pentru că e un rezultat al legilor naturii reale a acestora. Părăsind poziţia idealistă ce insistă în a-i considera pe oameni aşa cum ar trebui să fie şi nu aşa cum sînt, morala cîştigă în eficacitate şi ***promovează cu adevărat armonia socială.***

DELIBERAREA MORALĂ

Morala fiind un fapt ce nu exprimă decît ordinea istorică și socială care a produs-o, nimic nu-i garantează valoarea. Simplul fapt că morala există nu ne spune nimic ***despre valoarea ei,*** căci nu-i putem găsi fundamentul în artificialitatea ce-o caracterizează. De ce să respectăm ***acest fapt*** mai mult decît un altul? La urma urmei, calomnia, omorul, violul sînt și ele fapte. De ce să nu le preferăm pe acestea celuilalt? Realul este din punct de vedere moral fără valoare: ***este***, totu-i un punct și ***este ceea ce este*** potrivit unui principiu de identitate ce interzice orice judecată.

A spune, așadar, că morala este un fapt, înseamnă a admite că nu poate fi construită. Orice poziție de valori nu ne trimite decît la o alegere arbitrară, o alegere care ar fi putut fi alta decît cea făcută. Orice judecată riscă să devină aporie. N-aș putea să-mi judec propriile valori decît în numele altor valori care, la rîndul lor, ar putea fi judecate de altele ce nu le-ar considera pe ale mele decît niște simple fapte, și așa mai departe. Problema fundamentului ne introduce într-un cerc vicios: fie ar trebui să judecăm fără încetare, fie admitem, fără să judecăm, valoarea valorilor noastre. Considerăm totuși un fapt ceea ce trebuia neapărat să fie justificat. Implicit, punem în valoare ceea ce pretindem că fondăm. Astfel se întîmplă cu pretenția de a demonstra rațional legitimitatea alegerii pe care o facem între virtute și fericire, de exemplu. O asemenea demonstrație ar dovedi cel mult că implicit am ales să facem din rațiune valoarea ce judecă celelalte valori. De fapt, am pus în valoare rațiunea, însă nu i-am fundamentat valoarea.

A. ANGAJAREA MORALĂ

a. Orice deliberare este falsificată

Acest labirint al valorificării ne arată, dacă e să-i dăm crezare lui Jean-Paul Sartre (1905-1980), că în realitate orice deliberare morală este falsificată. În aparență, alegem între două valori fără îndoială după deliberare, după ce am cîntărit, judecat, comparat. Valoarea ar fi astfel efectul unui raționament ce a orientat alegerea făcută.

Totuși, în realitate, alegem fără să cîntărim prea mult. Simulăm ezitarea între motivele sau mobilurile cărora le-am conferit înainte o anumită valoare. ***Hotărîrea finală nu face decît să confirme această alegere prealabilă.*** Ceea ce nu înseamnă că decizia nu este liberă, ci dimpotrivă, că este simplul efect al libertății mele fondatoare, însă nefondată. ***Nu alegem între lucruri care au deja o valoare; tocmai pentru că le alegem acestea capătă valoare,*** le alegem așadar pentru că ele au fost deja alese într-un anume sens. Decizia este mai puțin rezultatul unei comparații a mai multor posibilități care să-mi determine voința să meargă într-o direcție și nu în alta și este mai degrabă pura expresie a libertății mele. ***Ceea ce vreau să fiu în viitor conferă dintr-o dată valoare motivelor alegerii pe care o voi face.***

b. Sens și situație

Într-adevăr, sensul nu-l găsim în lucruri ci, dimpotrivă, ***libertatea e cea*** care ***prin actele noastre dă valoare situațiilor.*** Astfel, nu mă hotărăsc să mă revolt după o îndelungă ezitare privind sensul pe care să-l dau condițiilor mele de existență și după ce compar motivele care le-ar face intolerabile sau suportabile. Nu pentru că m-am revoltat, am dat situației mele sensul de a fi intolerabilă. ***Intolerabilă este o situație pe care am decis să n-o mai tolerăm.*** Nefiind așa înainte de a lua decizia aceasta înseamnă că ***am transformat această alegere de a nu mai fi sclav în motiv de a alege. Motivele alegerii nu-și găsesc***

realitate decît după ce alegerea s-a făcut. Alt individ, aflat în aceeaşi situaţie, n-ar fi luat aceeaşi decizie pentru că, în realitate, nu avea acelaşi scop. Ar fi zadarnic, aşadar, să încerci să explici o alegere prin motivele care-au determinat-o, după metoda ziaristului care pretinde că explică o revoltă spunînd că situaţia devenise intolerabilă. Dimpotrivă, hotărîndu-mă să mă revolt, voi descoperi deodată o mulţime de motive ca să o fac. ***Aşadar, libertatea e cea care produce valori şi nu valorile sînt cele care condiţionează exerciţiul libertăţii.***

c. Omul şi vocaţia sa de a crea valori

Definind libertatea ca scop, existenţialismul demonstrează că valorile nu precedă libertatea. ***Aşadar, fiecare este pe deplin responsabil de valorile sale*** şi, alegîndu-le, se alege pe el însuşi aşa cum ar vrea să fie. Ar fi deci zadarnic să căutăm un fundament în afara libertăţii.

Ateismul exprimă deşertăciunea unei asemenea căutări. Reluînd fraza lui Dostoievski: „Dacă Dumnezeu n-ar exista, totul ar fi permis", Sartre concluzionează că, privat de un fundament transcendent, de un punct de sprijin exterior lumii, omul este condamnat să fie liber şi să devină creatorul propriilor sale valori. Fără o morală gata făcută, pregătită pentru a fi aplicată, omul cunoaşte incertitudinea şi neliniştea. Singur şi fără a avea o instanţă care să-l ierte, el îşi găseşte totuşi demnitatea în statutul său de a fi liber. Odată aruncat în lume, el trebuie să-şi inventeze o existenţă şi nişte valori, trebuie ***să devină*** fără încetare, fiecare nouă alegere conferindu-i un sens nou vieţii.

B. O INDETERMINARE FUNDAMENTALĂ

a. Responsabilitatea în fiecare clipă

Fiecare este astfel responsabil de el însuşi, dar şi de umanitatea întreagă pentru că Omul este făcut din noi toţi; devenind

omul care-am vrea să fim alegem, de fapt, Omul aşa cum am vrea să fie. Libertatea înseamnă angajarea proprie şi a celorlalţi într-un act inventiv care să-l determine pe *om* să devină demiurgul naturii sale şi ***al unei morale de dimensiuni umane.*** Umanismul lui Sartre este aşadar un optimism: libertatea care instituie valorile este această alegere prin care viitorul anunţă ceea ce sîntem dînd, în schimb, un sens trecutului nostru.

Morala este un rezultat al libertăţii noastre dar şi cea care o salvează. Dacă omul devine alegîndu-şi morala, atunci el se defineşte nu prin ceea ce e, ci prin ceea ce nu e, adică prin libertate, scop, transcendenţă. Într-adevăr, a fi liber înseamnă a putea oricînd să fii altceva decît ceea ce eşti, în opoziţie cu lucrurile care au, odată pentru totdeauna, o esenţă de care nu sînt responsabile, fiindcă au fost făcute de altele. Omul îşi este sie însuşi Dumnezeu şi-şi asigură mîntuirea, găsind în el forţa de a clădi în lume ceea ce nu mai poate fi în exterior, chiar dacă o face cu preţul singurătăţii şi al neliniştii.

Optimismul tragic al lui Sartre arată din plin că ***morala exprimă întotdeauna o valorificare şi o alegere de sine prin sine.*** Alegi să fii laş sau erou printr-o creaţie spontană a libertăţii. Dacă Sartre apără ideea de libertate, este vorba de o libertate total nedeterminată, fiindcă în orice clipă pot, prin alegerile pe care le fac, să-mi schimb total existenţa.

b. Libertatea conjugată la viitor anterior.

Doar moartea poate anula această libertate. Odată mort, se va spune va fi fost şi se va putea conferi existenţei mele o esenţă, stabilindu-mi-se odată pentru totdeauna opţiunile. Viu însă, trebuie să ştiu ce vreau să fi fost. Libertatea fiind un scop, se conjugă la ***viitor anterior.*** Privesc viitorul ca şi cum ar fi un trecut: pot într-adevăr să fiu ceea ce voi fi dacă fac această alegere? Atîta timp cît exist ***amîn mereu*** fiindcă-mi conserv resursele pentru a-mi reorienta viaţa într-un alt sens, schimbîndu-mi astfel trecutul.

Totuşi, ceea ce voi fi nu este chiar o strictă proiecţie a ceea ce sînt în prezent? Alegerea pe care o fac nu este o traducere a ceea ce sînt?

C. SĂ-ŢI ALEGI O MORALĂ?

Această libertate absolută prin care fiecare se află la baza moralei riscă să dispară tocmai datorită indeterminării sale. Dacă libertatea este peste tot, atunci nu e nicăieri. Dacă este totul, nu este nimic. ***Ca să existe libertate trebuie să existe grade de libertate.*** Într-adevăr, dacă libertatea-i egală în toate acţiunile, aşa cum observă Maurice Merleau-Pouty (1908-1961), sclava se bucură de tot atîta libertate şi cînd trăieşte cu teamă şi cînd se revoltă. Dacă, aşa cum spune Sartre, a alege să nu alegi e tot o alegere, atunci peste tot e un maximum de libertate şi nici un act nu este mai liber decît altul. Nu vom mai putea astfel să ne cîştigăm libertatea; ea ne este dată orice am face; este un fapt, nu o cucerire, pentru că nu poate fi ameninţată de nici o îngrădire. Nu mai avem deci nimic de făcut.

a. Înlănţuirea alegerilor

Pentru ca o acţiune să poată fi o manifestare a libertăţii noastre, ar trebui ca aceasta să se poată deosebi de alta, să se detaşeze pe un fond de non-libertate; pe scurt, să fie determinată. Un act devine liber numai în condiţiile în care nu totul este posibil. A alege înseamnă tocmai a-ţi risca libertatea, a lua o decizie fără să existe posibilitatea de a reveni tot timpul asupra ei. Trebuie ca libertatea să-mi fie cel puţin ***solicitată*** de alegerile mele precedente. Şi asta pentru că ***eu nu aleg ceea ce vreau să fiu decît în funcţie de ceea ce sînt;*** alegerea-mi este precedată de o altă alegere. Sînt în realitate prizonier al meu şi al trecutului meu.

b. Alegerea lui Ulise

Orice alegere presupune existenţa unei alegeri care s-o preceadă în timp şi care, în multe privinţe, să o explice. Într-un mit din finalul *Republicii,* Platon ne spune ***povestea lui Er Pamfilianul***, soldat mort pe cîmpul de luptă şi care reînvie în mod miraculos şi e în stare, privilegiu nemaiauzit, să povestească ceea ce se întîmplă dincolo. Sufletele sînt supuse unei judecăţi şi trebuie, pentru o viitoare reîncarnare, să-şi aleagă o viaţă nouă.

Sensul mitului în aparenţă este limpede. Zeii sînt neprihăniţi şi orice om este responsabil de viaţa lui pentru că odată îi stătea în putere să prefere o alta. ***Morala începe cu această alegere: fiecare va hotărî ceea ce va fi.*** Fără să-i fie îngăduit să se plîngă: cel ce alege să fie tiran acceptă şi ceea ce ţine de o asemenea viaţă (crime, viclenii, singurătate etc.). Să urmărim totuşi povestea ciudată a sufletului lui Ulise. În timp ce toate sufletele se înghesuie să aleagă vieţi pline de glorie, Ulise, obosit de un trecut despre care se ştie că a fost tumultuos, alege o viaţă pe care celelalte suflete o dispreţuiseră: viaţa simplă, liniştită şi lipsită de ambiţii a unui om oarecare. ***Libertatea de a vrea nu este aşadar atît de lipsită de determinare precum s-ar părea.*** Ulise nu-şi alege viaţa viitoare decît în funcţie de cea trecută, adică în funcţie de ceea ce este el de acum înainte.

CONCLUZIE

Alegerea lui Ulise este aşadar mai puţin un început decît un rezultat: decurge din lanţul alegerilor făcute deja în trecut. Ulise alege altceva decît ceea ce este, pentru simplul motiv că ***este obosit să mai fie ceea ce este.*** Dacă prezentul este astfel conţinut în trecut, ***libertatea nu poate să se sustragă înlănţuirii cauzelor.*** Dacă a alege înseamnă deja a te fi ales, această alegere iniţială distruge ideea de libertate ca putere fondatoare.

7

GENEALOGIA MORALEI

Fiind mai radical, Nietzsche (1844-1900) face din morală un simplu simptom. Idealurile morale, lipsite de orice fundament transcendent (Dumnezeu a murit), n-au sens decît în ceea ce le privește originea. Nu sînt, în sens strict, decît judecăți de valoare și, mai precis, ***aprecieri care exprimă atitudinea în fața vieții a celor ce o formulează.*** Astfel, judecata morală nu poate fi revelatoare decît pentru un anumit tip de om, a cărui fiziologie îi explică modul de a fi și, în consecință, valorile.

Analiza lui Nietzsche este așadar înainte de toate o metodologie. Dacă ierarhia valorilor este un fapt lipsit de legitimitate și fundament nu poți să-ți dai seama de aceasta decît ***pornind dinspre fapt spre sursă,*** analizîndu-i presupozițiile latente, întreprinzînd o genealogie a moralei. Mișcarea genealogică este dublă: ***să descoperim originea valorilor noastre și să ne pronunțăm asupra valorilor acestei origini.*** Dacă nu există decît judecăți de valoare, putem într-adevăr să ne evaluăm întotdeauna dintr-un alt punct de vedere morala, după ce am văzut că aceasta este semnul unor anumiți oameni și unor anumite voințe. Să evaluezi înainte de a reevalua, acesta este cel dintii aspect critic și demistificator al metodei nietzscheene.

A. ORIGINEA VALORILOR

A-ți trece valorile prin focul criticii înseamnă înainte de toate să arăți că, dacă evaluările tale nu exprimă decît modul tău de a fi, atunci ***nu vei avea niciodată decît valorile pe care le meriți:*** nu cele pe care ți le dorești ci singurele de care ești capabil.

a. Morală și idealism

Dacă examinăm judecățile de valoare ale civilizației noastre trebuie să admitem că sînt în mod esențial marcate de idealism. Morala este, în fond, idealistă, preferîndu-l pe „a trebui să fii" lui „a fi", inteligibilul sensibilului, rațiunea intereselor, idealul realului. ***Ea nu vrea ca oamenii să fie așa cum sînt, ci vrea o altă lume în care aceștia să fie mai buni.*** Ea nu iubește viața, de aceea vrea s-o corecteze și s-o transforme. Visează la o viață plină de virtute, la o viață care să respingă dorințele și plăcerile simțurilor, la o viață eliberată de corp.

Această respingere a vieții reale în numele unei alte vieți își găsește traducerea religioasă în ***speranța regăsirii lumii de dincolo,*** iar versiunea filosofică în dualism, care opune lumii aparențelor (populate de iluzii și umbre precum în peștera descrisă de Platon în celebra-i alegorie) o lume inteligibilă care ar fi singura lume reală, lume a ideilor și a adevărului.

Dacă morala este idealistă, idealismul filosofic este moral. Peste tot se citește o intenție comună: ***să respingi viața pentru a prefera o altă viață care nu există,*** să prescrii imperative vieții judecînd-o și condamnînd-o. Să pretinzi că viața nu valorează nimic, iată atitudinea nihilistă ce stă la baza moralei noastre.

b. Ura față de viață

Dacă în toate evaluările noastre nu facem decît să proiectăm ceea ce sîntem în ceea ce am vrea să fim, ***a detesta viața nu este decît un simptom al unui mod de trai redus.*** Cel ce neagă viața este cel ce-și dorește o viață umilă, neputincioasă, pe scurt, propria viață redusă, conservarea și reproducerea tipului de om pe care îl reprezintă. A urî viața înseamnă a te răzbuna pe ea din neputința de a o trăi. Numai neputința de a-i da vieții toate dimensiunile sale (dorință, violența instinctelor) explică așadar de ce o detestăm într-o asemenea măsură. Această ură este mărturia slăbiciunii noastre. Omul slab este cel care-și

exprimă prin voință incapacitatea de a-și putea asuma această realitate, singura care există.

c. O morală a reținerii

Faptul că această slăbiciune se găsește la originea evaluărilor noastre morale este confirmat în plus de discursul moralist care pretinde să separe voința de putere. Creștinismul a dus această distincție la extremă afirmînd că morala nu constă în a acționa ci în a te abține și că-ți trebuie mai multă putere să nu acționezi decît să acționezi. În fața violenței ar trebui să-ți reprimi forța. Superioritatea omului virtuos ar sta așadar în faptul că își interzice să facă ceea ce ar putea să facă dacă ar dori. Această ***separare iluzorie a puterii de voință*** este cea care-i permite să se manifeste prin renunțare sau, după exemplul lui Christos, să-și iubească dușmanii și să le ierte greșelile.

d. Convertirea slăbiciunii în forță

În realitate însă, a nu vrea înseamnă a nu putea. Libertatea voinței înseamnă libertatea de a acționa sau nu. Voința fără putere nu este decît o iluzie ce servește la ascunderea neputinței celui slab. Strategia sa constă în a-și converti neputința în opusul ei, în a face din slăbiciune o forță ce transformă fragilitatea puterii sale în triumf al voinței. Morala nu exprimă astfel numai o neputință devenită contestare morbidă, ea semnifică și convertirea slăbiciunii în forță, convertire ce manifestă ***secreta dorință a celui slab de a-l domina pe cel puternic.***

B. VALOAREA ORIGINARĂ

a. Dorința discriminării

Această inversare dovedește că ***morala este la origine principiu de acuzare și pretext de răzbunare;*** este expresia

resentimentului celui pe care idiosincrazia îl face incapabil să suporte viaţa. Imputînd greşeli, făcînd reproşuri, acuzînd continuu, omul moral îşi satisface agresivitatea şi caută vinovaţi pentru a putea trece el însuşi ca fiind bun şi drept. Instrumentul cel mai eficace în această privinţă este reproşul: dorim să găsim vinovaţi şi responsabili pentru că avem nevoie de răutatea celorlalţi pentru a ne afirma bunătatea. Afirmarea de sine trece prin negarea şi dezaprecierea celuilalt: eşti rău, deci eşti bun.

b. A fi virtuos din necesitate

Resentimentul nu este altceva decît ***atitudinea reactivă*** ce constă nu în afirmarea valorilor, ci în negarea valorilor ce nu-ţi aparţin, inversînd însăşi scara aceasta a valorilor. O neputinţă *de fapt* îl condamnă pe cel slab să se abţină, această reţinere alimentîndu-i resentimentul. Este vorba în acest caz de a fi virtuos din necesitate. Neputînd adopta valori pe care structura sa nu le-ar putea suporta, omul resentimentului le dezapreciază şi le înlocuieşte cu valori opuse. Frumosul devine urît, binele devine rău, forţa devine slăbiciune, bogăţia devine sărăcie. ***Precum vulpea din fabula lui La Fontaine care, neputînd să ajungă la strugurii pe care-i dorea, sfîrşeşte prin a spune că sînt prea verzi,*** omul resentimentului, dacă nu-i puternic, frumos sau bogat, pretinde că adevărata forţă constă în slăbiciune, că adevărata frumuseţe este, în cele din urmă, cea a sufletului. El declară că bogăţia nu aduce fericire, că bogaţii sînt adevăraţii săraci, că ceea ce-i ieftin valorează mai mult decît ceea ce e scump. Oricine va recunoaşte, în aceste exemple, o tendinţă ascunsă în noi toţi care constă în a denigra ceea ce nu putem atinge, în a scădea din valoarea a ceea ce este inaccesibil dorinţei noastre, sau în a simula dispreţul faţă de ceea ce realitatea ne refuză.

c. Omul resentimentului

Ducînd mai departe analizele nietzscheene, Max Scheler (1874-1928) a arătat, în *Omul resentimentului*, că această deza-

preciere ultimă a valorilor vine să rezolve în fiecare dintre noi conflictul între forța dorinței și cea a sentimentului de neputință ce generează suferință. ***Dorința nu poate scădea decît cu condiția să reușim să ne convingem că obiectul pe care-l dorim într-adevăr nu merită.*** Astfel, nu ne putem forța atenția să se îndepărteze de ceea ce o obsedează decît atașîndu-ne de valorile opuse, făcînd apologia valorilor negative (suferință, sărăcie, urîțenie). Înțeles ca o pornire reținută, resentimentul este așadar o ***falsificare a scării valorilor.*** Aceasta permite o răzbunare pe măsura urii acumulate, ură care se stinge doar prin satisfacția dezaprecierii.

d. De la resentiment la conștiință încărcată

Morala creștină, potrivit lui Nietzsche, exprimă foarte bine această eliberare prin convertirea valorilor, mesajul său culminînd cu ideea că ***și cei puternici sînt demni de milă și de compasiune*** și lor putîndu-li-se întîmpla un rău. Ei vor sfîrși prin a se simți vinovați și din momentul în care vor fi cuprinși de resentiment vor deveni incapabili să-și trăiască propriile valori pozitive fără să-și reproșeze și fără să aibă conștiința încărcată. Astfel, ei devin la rîndul lor sclavi, în timp ce sclavii, eliberați de chinul răzbunării, sînt triumfători pentru că pot, în cele din urmă, să se convingă că sînt buni și virtuoși.

CONCLUZIE

Așadar, se poate vedea că dacă ***analiza genealogică*** contestă ideea de adevăr moral și se bazează pe analiza artificialității valorilor ce pot exprima un anumit tip de fapt sau de atitudine față de viață, ***nu se abține nici să judece.*** Nietzsche nu confundă faptele și valorile într-atît încît a reveni la originea istorică a valorilor să însemne evaluarea valorii originare. Nietzsche critică inversarea scării valorilor pentru a stabili o altă ierarhie, o altă morală.

Nu ieşim din morală pentru că legătura între valori şi viaţă este indisolubilă. ***A trăi înseamnă a judeca.*** Numai că viaţa demnă de a fi trăită necesită restabilirea unei morale care să fie adecvată vieţii, o morală care să nu mai fie împotriva naturii. Dacă, în această perspectivă, viaţa însăşi sau natura devin valori, devin în numele a ceea ce ar trebui să fie adevărata viaţă sau adevărata natură a lucrurilor. Deşi lipsită de transcendenţă, confruntată cu scepticismul ce priveşte adevărul valorilor sale, morala continuă să-şi impună cu aceeaşi perseverenţă forma sa imperativă. 7

8

CUNOAŞTERE TEORETICĂ ŞI JUDECATĂ MORALĂ

A. FAPTELE ŞI VALORILE

a. Imoralitatea faptelor

Faptul că orice morală este istorică şi exprimă o judecată a cărei implantare în lume, în corp, într-o situaţie socială determinată îi explică conţinutul, ne interzice să confundăm judecata de valoare cu judecata realităţii.

Nu există într-adevăr nici o trecere de la fapt la valoare. ***Ceea ce există*** nu este deloc acelaşi lucru cu ***ceea ce trebuie să fie.*** Realul nu constituie o justificare iar a-l înţelege nu înseamnă a-l aproba. ***Căutarea cauzelor nu poate servi drept garanţie sanctificării faptelor.*** Dacă genocidele sînt evenimente istorice cărora istoricul le poate găsi multiple explicaţii, aceasta nu înseamnă că ele sînt justificate; dacă o hotărîre este legală, aceasta nu înseamnă că este dreaptă şi legitimă; dacă o stare de fapt este tolerată, nimic nu ne împiedică să-i denunţăm caracterul intolerabil.

Dimpotrivă, faptele nu reprezintă pentru conştiinţă decît invitaţii de a depăşi ceea ce este dat, printr-o reflecţie asupra a ceea ce trebuie să fie. În acest sens, dacă morala ţine de lume ca fenomen socioistoric, prin natura sa este exterioară lumii pentru că vizează întotdeauna un loc în afara lumii care să-i permită ***să o judece.*** Deşi imanentă, ea nu renunţă de tot la transcendenţă şi nu consimte să prindă rădăcini decît dacă are certitudinea că poate îndrepta lucrurile. Astfel, omul nu este în lume doar ceea ce sînt lucrurile în natură: el poate, ***printr-un act de conştiinţă, să se situeze în afara lumii pentru a o gîndi şi a o judeca.***

b. Imperativ şi indicativ

Caracteristica esenţială a moralei este aşadar aceea de a evalua şi nu de a constata, de a fi imperativă şi nu indicativă.

Nici indiosincrazia dorințelor, nici presiunea socială nu pot influența ***această necesitate normativă care există în fiecare dintre noi.*** Chiar e atît de evident că l-am ucide pe mandarin, așa cum crede Rousseau (**capitolul 5**), dacă am avea posibilitatea? Nu este atît de sigur că, dacă am fi invizibili, am înceta să ne mai impunem limite dorințelor complăcîndu-ne într-o imoralitate totală. Există fapte pe care nu ni le-am putea dori și altele pe care ne-am simți obligați să le facem. Judecînd în sufletul și conștiința noastră, vedem că nu-i adevărat că am face tot ceea ce am putea: ***nu e posibil să vrem tot ceea ce ne stă în putință să facem.***

Astfel ne sîntem mereu judecători, căci nu ne e posibil să reducem ceea ce sîntem la un fapt, fără să ne pierdem umanitatea. Imoralitatea absolută ar consta în a da seama de faptele noastre așa cum savantul explică producerea unui fenomen natural. A ști cine sîntem nu înseamnă numai a constata ceea ce sîntem. Adevărul ființei noastre nu este un adevăr științific ci moral; adevăr care, fără îndoială, ne scapă întotdeauna, dar care cere fără încetare să fie recunoscut de toate conștiințele.

Dacă știința se poate mulțumi cu descrierea a ceea ce este, conștiința morală cere, pentru a face o evaluare, acordul oamenilor – așa cum dovedește orice efort de justificare.

c. *Constatare obiectivă și exigență morală*

O constatare a ceea ce sîntem, o descriere obiectivă a defectelor și tentațiilor noastre ne oferă opera Marchizului de Sade (1740-1814). Această privire obiectivă reduce omul la dorințele sale primitive. Dimpotrivă, cînd Rousseau încearcă în *Confesiuni* să descrie un om în adevărata sa natură, el se adresează ***conștiinței*** umane pentru ca aceasta să poată judeca. „Îmi simt inima și îi cunosc pe oameni. Nu mă asemăn cu nici unul dintre cei pe care i-am văzut; îndrăznesc să cred că sînt diferită față de toți cei ce există. Chiar dacă nu sînt mai valoros, cel puțin sînt altfel. Dacă natura a făcut bine sau rău spărgînd

tiparul în care m-a format, nu se poate spune decît după ce voi fi citit."

Dacă Sade nu are nevoie de asentimentul celuilalt pentru ***a explica*** mecanismul uman și a descoperi angrenajul ființei noastre în realitatea ei obiectivă, Rousseau, dimpotrivă, îi cere cititorului său să fie de acord cu el în privința a ceea ce are valoare, încercînd astfel ***să se justifice.*** Unul pretinde că a împrumutat din știință tonalitatea constatativă a discursului său, celălalt încearcă să introducă în text un adevăr care trebuie ***neapărat*** recunoscut dacă vrem ca acesta să existe. Constatările sadiene n-au nevoie de asentimentul cititorului pentru a fi adevărate. *Confesiunile* însă exprimă dorința unui acord moral și a unei transparențe a inimilor. Rousseau, convins fiind de imposibilitatea de a comunica, își proclamă pătimaș inocența și se declară garant al autenticității demersului său.

d. Adevăr și veridicitate

În această privință este potrivit să facem o distincție, așa cum face Vladimir Jankélévich (1903-1985) între adevărul științei și cel al valorilor morale. Adevărul științific nu are nevoie de noi pentru a exista sau pentru a nu cădea în greșeală. Este obiectiv; există în sine, independent de conștiință. O eroare științifică, chiar dacă ar fi susținută de întreaga umanitate, s-ar exclude de la sine. ***Un adevăr științific, chiar necunoscut, continuă să-și păstreze valoarea de adevăr.*** Că il ignorăm ori il apărăm e tot una. Ni s-ar părea absurd, de exemplu, să se organizeze o manifestație pentru susținerea teoremei lui Pitagora dacă într-o zi aceasta ar fi atacată; iar dacă profesori din lumea întreagă predau în acest moment acest adevăr elevilor lor nimic nu se schimbă. Adevărul rămîne independent de orice convingere sau afirmație. Nu ține de veridicitate, ci de obiectivitate.

La polul celălalt, ***publicitatea valorilor*** nu este o caracteristică extrinsecă a acestora, ci însuși elementul care le asigură existența: acceptarea lor de către lume este esențială. Valorile morale nu-și găsesc realitate decît dacă sînt purtate de

forţa unei convingeri ce caută să împărtăşească adevărul celorlalţi. ***Ele nu există aşadar decît cu condiţia să fie apărate;*** suportul vitalităţii lor este implicarea şi veridicitatea. Spunînd sau ne-spunînd un adevăr moral faci să existe valoarea acestui adevăr sau, invers, o pui la îndoială. Este bine ca în practică să-ţi aminteşti mereu anumite adevăruri dacă vrei ca acestea să continue să existe. Şi această alegere a valorilor nu poate decît să se adreseze unei comunităţi de la care aştepţi acceptare sau respingere.

8

B. DEMONSTRAŢIE ŞI ARGUMENTAŢIE

a. O universalitate de drept

Astfel, în mod paradoxal, contestarea valorilor nu înseamnă atît denunţarea relativităţii lor sau negarea radicală a adevărului lor cît punerea la îndoială a vitalităţii lor şi a pretenţiei de a fi universale. Această universalitate nu este de fapt ci de drept; nu se impune de la sine ci prin ***dezbatere*** care este ***proba capacităţii unei valori de a fi împărtăşită şi recunoscută de către alte fiinţe raţionale.***

Scepticismul teoretic ce constă în a te îndoi de fundamentul valorilor nu conduce deloc spre relativismul moral. Faptul că raţiunea se poate îndoi de adevărul valorilor nu-i permite să renunţe la orice valoare etică şi să tolereze toate convingerile, sub pretext că nu există criteriu obiectiv al adevărului moral. Astfel, aşa cum arată Voltaire (1694-1778) ***la urma urmei putem tolera o greşeală*** din scepticism sau cu convingerea că aceasta va sfîrşi, mai devreme sau mai tîrziu, prin a dispărea de la sine din cauza contradicţiei interne. ***N-am putea totuşi tolera o crimă.*** Condamnarea şi pedeapsa sînt aici datorii cărora în nici un chip nu ne putem sustrage.

b. Dezbaterea și ierarhizarea valorilor

Este desigur tentant să apleci urechea la discursul nihilist potrivit căruia, fiindcă totul are valoare în sine, ar trebui să renunțăm la ierarhizarea valorilor. Concluzia aceasta pornește totuși de la un postulat îngust. Negăsind în practică criteriul obiectiv al unui adevăr care să orienteze domeniul teoretic și să excludă orice diferend între oameni ar trebui să abandonăm acțiunea umană iraționalității ce pare să o fi constituit. Pentru că nu putem pune capăt dezbaterii privind valorile prin dovezi de necontestat sau demonstrații indiscutabile, ar trebui să renunțăm la ideea de a convinge și de a discuta.

În realitate, ***faptul că valorile morale sînt discutabile dovedește dimpotrivă că acestea trebuie să fie discutate.*** Existența unei dezbateri este mai puțin o dovadă a neputinței valorilor de a se impune cît un indiciu al convingerii profunde că este necesar și posibil ca părerile despre aceste valori să fie convergente. Desigur, nu există dezbatere fără dezacord, însă nici o discuție nu ar avea sens dacă n-ar exista dorința de a convinge și speranța că dezacordul poate fi îndepărtat. Astfel, ***supoziția teoretică a dezbaterii nu este aceea că toate opiniile sînt valoroase ci dimpotrivă, existența unei credințe implicite în posibilitatea unui adevăr de a exista.***

c. Forța argumentației

Acest adevăr la care vrem să ajungem nu are, fără îndoială, statutul unui adevăr științific; însă acesta nu este modelul exclusiv al raționalității. Dacă în dezbaterea asupra valorilor nu există consens, se poate găsi totuși o cale de a ajunge la acord. Nu e vorba aici atît de a demonstra cît de ***a argumenta pentru a încerca o creștere a adeziunii celuilalt la tezele cu care-i propui să fie de acord.*** Acolo unde nu se poate demonstra logic, există posibilitatea de a încerca ***să dai o formă convenabilă rațiunilor tale,*** eliberîndu-le de orice idiosincrazie numai pentru a fi acceptate de către ceilalți. Pe scurt, a argumenta înseamnă a

refuza ideea că judecata ta nu are decît statutul unei opinii, ştiind că nu este o probă de neînvins; înseamnă a gîndi punîndu-te în locul celuilalt pentru a bănui din vreme obiecţiile pe care acesta le-ar putea formula.

d. Necesitatea dezbaterii

Dezbaterea este astfel o punere la încercare a valorilor, ***obiecţiile care intervin fiind o condiţie esenţială a validităţii tezelor apărate.*** Punerea în discuţie a valorilor presupune aşadar că orice fiinţă gînditoare poate să afirme că valorile morale nu sînt expresia unor cunoştinţe ştiinţifice sau a unei competenţe tehnice, ci manifestarea unei judecăţi ce analizează motivele şi le alege pe cele ce ar avea o valoare, la încheierea dezbaterii, pentru orice fiinţă înzestrată cu raţiune. Valorile morale, contrar adevărurilor ştiinţifice, au aşadar nevoie să fie discutate pentru a fi validate: ele nu preexistă acestei validări.

Această posibilitate de a argumenta în lipsa demonstraţiei nu este numai ***de fapt:*** argumentaţia este şi ***o necesitate de drept.*** Într-adevăr, nici o dezbatere n-ar avea sens fără ***acest efort pe care fiecare trebuie să-l facă pentru a-şi construi propriul discurs.*** Astfel, resortul oricărei activităţi practice (morale sau politice) este în realitate o necesitate etică ce se exprimă prin argumentaţie.

C. ETICĂ ŞI CIRCUMSTANŢĂ

Totuşi, cum ne asigurăm că această pornire de a dezbate şi de a convinge este una morală şi nu una simplu retorică? Cum vom şti dacă e rezultatul unei dorinţe legitime de a-ţi impune punctul de vedere cel mai potrivit sau numai rezultatul unei voinţe de a deţine puterea? Ambiguitatea rămîne atîta vreme cît orice dezbatere implică utilizarea procedeelor retorice de convingere. E potrivit să arătăm şi că această utilizare este la drept vorbind mai puţin un fapt de care-ar trebui să ne ferim cît o datorie.

a. Datoria de a fi retor

Aristotel susţine acest paradox în *Retorica* unde îşi justifică, faţă de Platon, necesitatea utilizării retoricii pentru a-i combate pe retori, pentru a-i face pe sofişti să-şi întoarcă armele spre ei înşişi. Într-adevăr, retorica nu este decît un ansamblu de mijloace nici bune, nici rele în ele însele. ***Scopul urmărit***, acela de a convinge de dreptate sau nedreptate este cel care ***determină valoarea morală a unui discurs.*** Aşadar nu este vorba aici de a condamna din principiu, aşa cum o face Platon, „cuvîntul frumos", de a renunţa la serviciul artei oratorice, căci aceasta poate fi un mijloc eficient de a-ţi asigura triumful binelui. Astfel, Socrate, neapelînd la armele retoricii, s-a lăsat condamnat: a sacrificat justiţia reală unei justiţii ideale. Cînd însă ne stă în putere să favorizăm aici şi acum triumful binelui, nu ţine de responsabilitatea noastră să facem totul pentru dreptate?

b. Abilitate şi virtute

Este nepotrivit, în acest sens, să spunem că locurile de dezbatere sînt locuri imorale potrivite cu violenţa pasiunilor: nu putem risca lăsînd să învingă iraţionalul numai pentru că refuzăm să ne apărăm armele argumentaţiei. Altfel spus, contrar a ceea ce susţine Socrate, nu e de ajuns să te ştii nevinovat, căci ***aici şi acum*** trebuie să se facă dreptate, iar morala să-şi croiască un drum: „Nu-ţi este permis să fii neîndemînatic cînd scopul este bun". Dacă abilitatea, aşa cum spune Aristotel, nu este virtuoasă în ea însăşi, îndemînarea are fără îndoială virtuţi care trebuie amintite cu atît mai multă forţă cu cît neglijenţa în privinţa mijloacelor poate fi o greşeală.

c. „A prinde ocazia"

A rata ocazia de a face bine este o greşeală din moment ce am putea avea mijloace şi ne-am putea strădui să o facem.

Principiul acesta de a „prinde ocazia" poate fi înțeles astfel nu ca o invitație la „oportunism" (folosirea circumstanțelor în interes personal, încălcînd la nevoie principiile), ci ca un îndemn la ***vigilență etică ce constă în a beneficia de avantaje într-o situație dată pentru a asigura succesul binelui.***

Virtutea se manifestă în cazul de față prin ***refuzul de a te lăsa pradă capriciilor hazardului.*** Este vorba de a-i da o șansă acțiunii morale pregătind împrejurările. Numai pentru că lumea este ordonată la modul general și pentru că viitorul rămîne nedeterminat este posibil să ne exersăm libertatea într-un mod activ. Bineînțeles, ar fi mai bine să poți renunța: ar fi mai bine pentru om să-i fie suficientă înțelepciunea. „A prinde ocazia" este totuși singurul imperativ care poate fi adresat omului, în condiția sa de om, abandonat contingenței. Tocmai pentru că Providența este slabă, pentru că lumea este imperfectă trebuie să știi să prinzi ocazia să o faci mai bună.

d. Kairos și etică

Această poruncă ne amintește că există tot felul de modalități de a rata binele, că virtutea nu constă numai în a acționa așa cum trebuie, ci și *cînd* trebuie. Kairos definește astfel ***ocazia propice,*** momentul potrivit în care trebuie să acționezi. Ratăm cel mai adesea binele pentru că este prea devreme sau prea tîrziu. Invers, virtutea constă în a nu „rata" tangența cu prezentul, căci „scopul acțiunii este influențat de împrejurări". Desigur, am putea sublinia aici aparența de imoralitate a identificării acțiunii bune cu acțiunea reușită. Dacă, într-adevăr, „a prinde momentul" este o invitație la a ști să-ți adaptezi scopurile mijloacelor, atunci s-ar părea că morala se reduce la o tactică. Totuși, Aristotel ne amintește pur și simplu că moralitatea nu se poate nutri din eșec. Kairos nu e nimic altceva decît ***binele în funcție de timp.***

D. VIRTUTE ȘI JUDECATĂ

a. *Discernămîntul omului virtuos*

Nu există o știință a binelui în general. Nu e posibil să vorbești de o ocazie la modul științific pentru că există atîtea ocazii cîte situații particulare. Astfel, nu putem lăsa în seama inteligenței abstracte, solicitate, de exemplu, de către demonstrația matematică, determinarea timpului oportun. Și apoi aici e mai întîi o problemă de rapiditate. „A prinde ocazia" ne pune la încercare puterea de decizie. Împrejurarea este astfel locul unei indecizii întrerupte cu o mînă fermă de intervenția umană a deciziei. Cînd trebuie să iei repede o hotărîre, iei de fapt în stăpînire „șansele" pe care timpul ți le oferă; evoluția lucrurilor ținînd de contingență, omului îi revine sarcina de a înclina balanța într-o parte sau alta. „A prinde ocazia" este gestul opus gestului neîndemînatic, contratimpului. Cine poate permite acest gest dacă nu inteligența pur teoretică? Calitatea cerută este aici ***disponibilitatea inventivă pe care o dovedește omul prudent.*** Nu e suficient să aștepți momentul decisiv. Mai întîi, pentru a prinde momentul potrivit trebuie să fii înzestrat cu o înălțime și o lărgime de vedere pe care am putea-o numi ***discernămînt sau capacitatea de a-ți orienta voința spre analiza posibilităților.***

b. *Prudența ca o abilitate a omului virtuos*

Această alegere se definește la drept vorbind ca o „cuprindere": cuprindere simultană a scopului și mijloacelor. În consecință, virtutea presupune existența simultană a unui scop realizabil și dorința de a-l îndeplini cu mijloace adecvate. Desigur, o asemenea ***sinteză a scopurilor și mijloacelor*** este dificilă (subiect de deliberat) și precară (nu oferă nici o asigurare). Și necesită calități sigure: dacă toată lumea vrea să prindă o oportunitate, foarte puțini ajung să înțeleagă raportul dintre mijloace. Și fără această sinteză am ratat ocazia aproape iremediabil. Iată de ce formula „a prinde ocazia" are ca rol, pe

de o parte, să ne amintească că nu-i suficient să vrei şi, pe de altă parte, că abilitatea, chiar dacă nu este o virtute, este o condiţie esenţială a acesteia. De aceea prudenţa este definită de Aristotel drept ***o abilitate a omului virtuos.*** 8

c. Inteligenţa teoretică şi judecata

Cei care nu pun mai presus de orice absolutul unui scop, temîndu-se de mijloace, sînt mai degrabă inconsecvenţi decît prudenţi. În ciuda aparentei lor înţelepciuni, acestora le lipseşte calitatea etică esenţială actualizării virtuţii: arta de a conferi unui gest valori care cer realităţii să fie încarnate. Omul prudent, dimpotrivă, ştie să alăture profunzimea reflecţiei rapidităţii privirii: o privire rapidă surprinde ceea ce reflecţia a prevăzut mult timp. Astfel se uneşte spiritul de previziune (teoretic) cu spiritul de decizie (mai practic), lărgimea vederii şi rapiditatea execuţiei. Aristotel numeşte *sunesis* această capacitate de analiză şi de rezolvare a situaţiilor concrete fără de care principiile noastre morale ar rămîne literă moartă. Totuşi, calitatea etică supremă, necesară pentru a face lumea mai bună prin acţiunile noastre, este *gnome*, judecata, această facultate de a pătrunde cu raţiunea lumea sensibilului şi particularului. Astfel, deşi îndemnul „alege momentul" nu ţine de rigoare ştiinţifică, cel puţin este mărturia nivelului excelent al unei gîndiri omeneşti.

CONCLUZIE

Pentru că morala trebuie să se realizeze aici şi acum, trebuie să abandonăm poziţia idealistă ce constă în renunţarea la eficacitate în numele purităţii, renunţarea la acţiune în numele intenţiei. Absenţa oricărei cunoaşteri teoretice asupra binelui în general nu ne interzice să judecăm, ci ne invită, dimpotrivă, să o facem. Astfel se afirmă supremaţia unei etici a responsabilităţii. Porunca supremă este aceea de a da o şansă acţiunii morale, alegînd ori de cîte ori putem momentul potrivit pentru a crea o lume mai bună.

9

ETICA RESPONSABILITĂŢII

A. SINTEZA MIJLOACELOR ŞI A SCOPURILOR

O dispoziţie morală nu devine virtuoasă decît dacă se actualizează cu ocazia unui eveniment sau a unei crize. Ea ţine aşadar mai puţin de buna intenţie cît de acţiune. Astfel, virtutea nu se descoperă decît în acţiune, aşa cum o dovedesc curajul sau eroismul ce trebuie să fie validate prin gesturi, neputînd exista doar ca intenţie.

Morala aşadar ori este practică, ori nu este deloc. De aceea trebuie să se convertească într-o etică care să se îngrijească de materializarea principiilor sale. Într-adevăr, ***valoarea acţiunii*** derivă mai puţin din bunăvoinţa pe care o manifestă, din inspiraţia ce o călăuzeşte cît din ***adaptarea consecinţelor sale concrete la exigenţele virtuţii.*** Orice regulă de conduită trebuie să fie subordonată în acest sens analizei efectelor aplicării sale.

a. Etica convingerii şi etica responsabilităţii

Devine astfel evidentă diferenţa, stabilită de Max Weber (1864-1920), între „o etică a convingerii", ce constă în a acţiona ţinînd seama de principii, fără a te teme de consecinţele actului şi „o etică a responsabilităţii" ce priveşte rezultatul şi presupune ca subiectul acţiunii să fie răspunzător de ceea ce a făcut, chiar dacă n-a vrut s-o facă. Desigur, omul poate trăi istoria ca pe o tragedie în măsura în care decalajul între proiectele şi consecinţele actelor sale este permanent. Acţiunea rămîne totuşi marcată de ***efortul neîncetat de a nu fi trădat de iniţiativele pe care le-ai luat.***

b. Valoarea relativă a intenției

Înscriindu-se într-o logică a eficacității, etica exclude supunerea la unele reguli de morală formală de tip kantian (**capitolul 3**), de morală a convingerii, cărora le scoate în evidență atît limitele cît și contradicțiile interne.

Pe de o parte, într-adevăr, ***nimeni nu are dreptul să fie dezinteresat de consecințele actelor sale.*** A te mulțumi să acționezi cu bune intenții fără să-ți pese de consecințele obiective înseamnă să ai conștiința împăcată convins fiind că n-ai făcut rău în mod voit. Nu-i suficient ca intenția să fie bună pentru a pune în valoare acțiunea, trebuie ca și actul în sine să aibă o valoare. Pe de altă parte, ***drumul spre infern,*** *se spune pe bună dreptate,* ***este presărat cu intenții bune.*** Voința prea bine intenționată, voința ce se preocupă la modul fanatic de binele celuilalt uită să-i respecte și voința celuilalt sau îi face rău fără remușcări, convinsă fiind de puritatea motivațiilor sale, precum Inchiziția ce-l tortura pe eretic pentru a-i mîntui sufletul. O intenție ce rămîne indiferentă la însăși substanța actelor sale, lipsită de orice tact, pare astfel a fi foarte puțin morală. Cultul bunei intenții, al curățeniei sufletești riscă ***să justifice actul consumat considerîndu-l nevinovat prin intenția care l-a generat.*** Pascal biciuia ipocrizia moraliștilor ce găsesc oricărei acțiuni o intenție bună care să o justifice. Oricînd se poate justifica lipsa de generozitate, de exemplu, pretextînd că nu trebuie să-i ajutăm pe cei săraci că le încurajăm lenea iar refuzîndu-le ajutorul îi determinăm să muncească și să-și recîștige autonomia pierdută prin acțiunea noastră caritabilă.

c. Contradicțiile moralei formale

Cînd o asemenea morală nu e ipocrită, își asumă pentru totdeauna, în numele purității, ***riscul ineficacității.*** Dacă vrei să n-ai mîinile murdare te expui riscului de a nu mai avea mîini deloc. Péguy spunea despre kantieni că ***au mîinile curate pentru că nu au mîini deloc.***

Într-adevăr, dacă valoarea actului este pur formală, adică determinată de spiritul în care a fost îndeplinit actul și nu de conținutul său concret, cum să pui de acord caracterul particular al împrejurărilor cu universalitatea formală a legii morale? Astfel, de exemplu, a spune adevărul este o datorie, adică o lege care mi-aș putea dori să devină universală; totuși, nu spunem decît adevărul pe care-l cunoaștem putînd astfel să ne înșelăm, crezînd că spunem adevărul. Universalul este contrazis de caracterul particular și contingent al adevărului pe care-l poate spune fiecare.

În plus, nu dispunem, pentru a ne evalua moralitatea actelor, decît de criteriul formal al non-contradicției. După Kant, este morală o regulă ce poate universaliza fără contradicții. Totuși criteriul acesta nu este operatoriu fiindcă în situații concrete poate semnifica atît lucrul cît și opusul său și din această cauză îmi poate interzice să aleg, pe cînd ar trebui să mă ajute să o fac.

d. Conflictul datoriilor

Astfel, în numele acestui principiu nu trebuie să furăm ci să respectăm proprietatea celuilalt. Totuși, aceasta nu este decît o luare în posesie, o posesie de fapt a cărei legitimitate este departe de a fi sigură. Dacă proprietatea funciară, așa cum a arătat Rousseau, nu este decît o uzurpare, un furt originar devenit respectabil pentru că a fost sacralizat prin cutumă socială, nu există nici un motiv să o considerăm sfîntă. Faptele (*ceea ce este*) nu constituie dreptul (ceea ce *trebuie să fie*); o nedreptate, chiar dacă îmbracă forma aparențelor legalității, nu trebuie tolerată. În această perspectivă, interdicția morală a furtului poate justifica ***în aceeași măsură*** proprietatea cît și abolirea ei, dacă vom considera că luarea în posesie nu este decît o primă formă de uzurpare. Nu putem așadar concepe datoria sub forma evidentă a unei alegeri decît cu condiția de a face abstracție de determinările istorice ale proprietății.

Acțiunea concretă ne demonstrează că există conflicte de datorii și că ***actul de a alege este în realitate întotdeauna problematic.*** Cum să *împaci* respectul datorat proprietății

celuilalt cu revolta împotriva nedreptății pe care o provoacă împărțirea bunurilor? Sau cum *să împaci* datoria pe care o are fiecare de a-și conserva propria viață cu datoria ce-i revine, pe timp de război, de a fi gata să moară pentru patrie? ***Cum să te supui necondiționat obligației de a nu minți,*** dacă e vorba să-i spui unui ucigaș în ce casă i s-a ascuns victima? Iar spunînd adevărul, în acest caz, nu înseamnă a te face părtaș la crimă?

B. CĂUTAREA CELUI MAI MIC RĂU

Universalitatea regulii, așa cum se vede, fie dă naștere contradicțiilor (putem să furăm sau nu), fie atinge un nivel de ferocitate abstractă, de purism fanatic exprimat în ***verism,*** adică în ***cultul adevărului.***

a. Critica verismului

La urma urmei, verismul e cel ce se dovedește a fi iresponsabil, fiindcă ***„preferă să fie întotdeauna adevărat asumîndu-și orice risc”,*** altfel spus, așa cum observă Rousseau, nesocotește consecințele adevărului. Dacă însă este mult mai responsabil și maschează sau chiar tăinuiește uneori adevărul, cum vom ști cînd trebuie să ne abținem să-l spunem? Există o regulă generală ce-ți permite să nu te înșeli niciodată și să determini cu certitudine situațiile în care adevărul trebuie tăinuit?

Această regulă infailibilă, contrar celei ce ne cere la modul abstract să spunem întotdeauna adevărul, nu este dată de rațiune, ci de inimă. Există un instinct moral ce ne determină uneori să mințim nu pentru că nu ne-ar plăcea adevărul, ci în numele unui adevăr superior și mai general, ce va să vină. Acest adevăr este întotdeauna bun, în timp ce adevărul particular este uneori un rău sau, foarte adesea, un lucru indiferent. Astfel, sîntem datori să spunem adevărul numai dacă facem un bine, adică dacă îi este util celuilalt. Făcînd din inimă criteriul de evaluare al acestei utilități, vedem că ***Rousseau salvează responsa-***

bilitatea în numele convingerii; o convingere intimă prin care grija faţă de consecinţe completează, fără să le contrazică, motivele acţiunii. Minciuna pioasă, sau minciuna din dragoste, ne fereşte de ipocrizia verismului în măsura în care aceasta nu sacrifică chiar adevărul eficacităţii, ci face din eficacitate condiţia afirmării intransigente a unei convingeri.

b. Reconcilierea intenţiei cu responsabilitatea

Vom admite aşadar ***că o etică a responsabilităţii*** lipsită de această intransigenţă, ***gata să sacrifice valorile pentru a-şi atinge obiectivele, n-ar avea în ea nimic moral.*** Obţinerea rezultatelor nu are valoare decît în numele intenţiei care a motivat acţiunea. A urmări numai rezultatul înseamnă să te înşeli asupra sensului acţiunii morale. Reuşita unui act nu este o dovadă a moralităţii sale, şi invers, eşecul nu-i anulează valoarea intenţiilor care-l motivaseră. Astfel, a reduce morala strict la etica responsabilităţii înseamnă a-ţi asuma ***riscul de a confunda morala cu eficacitatea,*** ceea ce conduce la concluzia că tot ceea ce reuşeşte în istorie este moral; altfel spus, laşi istoria să judece, să confunde sancţiunea faptelor cu judecata unui tribunal, o investeşti cu statutul unei puteri morale. Astfel, pare necesară o reconciliere a eticii convingerii cu etica responsabilităţii. ***Atitudinea etică ar consta aici în a acţiona din convingere pentru a obţine anumite rezultate;*** conştiinţa morală reprezintă astfel tocmai experienţa imposibilităţii separării principiilor de context. Dacă dorim ca libertatea noastră să existe efectiv în confruntarea cu situaţiile istorice, atunci nu putem ***să dorim*** decît ***ceea ce e mai bun,*** adică ***să vizăm universalitatea nu ca principiu al acţiunilor noastre, ci ca o consecinţă a lor.*** După ce am acţionat nu putem decît să sperăm că orice om, plasat în aceleaşi condiţii istorice ca şi noi, ar fi acţionat la fel dacă ar fi fost în locul nostru.

c. Voința consecventă și răul minim

Acțiunea etică poate astfel să fie concepută ca o ***acțiune consecventă cu ea însăși.***

A dori ceea ce e mai bun înseamnă, potrivit definiției lui Leibniz, a ținti un scop pe care să-l atingi cu mijloacele ce fac posibil acest lucru (cine dorește să atingă un scop trebuie să fie de acord și cu mijloacele). ***Înaintea*** acțiunii, voința noastră dorește întotdeauna doar binele și ***în consecință*** nu-și poate dori decît cel mai mare bine posibil, adică binele comparat cu alt bine mai mic. Astfel ea poate permite un rău dacă acest ***rău mic*** ne poate salva de un rău mai mare. Alegerea se bazează pe o evaluare ce încearcă să găsească cel mai bun compromis, cel ce dăunează cel mai puțin. Această ***căutare a posibilităților*** se bazează pe o comparație a efectelor: este vorba de a estima diferitele grade ale răului. Raționalitatea alegerii constă în a viza ***un optimum*** (un rău minim pentru un bine dat, maximum de bine pentru un rău dat): numai așa este posibil ***să scapi de logica morală paralizantă „totul sau nimic".*** În sfîrșit, ajungem să ne conformăm exigenței morale eliberîndu-ne de fantasma perfecțiunii.

CONCLUZIE

Pentru că nu putem dori imposibilul, este exclus să ne limităm exercițiul judecății la o dogmă, să ne refugiem într-un sistem sacrificînd ***judecata de moment.*** Nu există, în acest sens, datoria de a minți, așa cum nu există datoria de a spune întotdeauna adevărul: nici o soluție gata făcută nu se poate substitui analizei situațiilor și nu ne împiedică să surprindem nuanțele cazului particular. Alegerea celui mai mic rău cu putință este așadar rezultatul unui scrupulos exercițiu de judecare și presupune o atenție acordată cazului particular. Numai în aceasta constă moralitatea trăită, adevărata ***generozitate*** luată în sens cartezian, adică ***hotărîrea de a nu-ți lipsi voința în executarea tuturor lucrurilor pe care le consideri a fi cele mai bune.***

10

ÎNȚELECPIUNE ȘI ETICĂ

A admite că actele noastre nu vor putea niciodată să fie ceea ce ar trebui să fie, a admite că cel mai mare bine pe care l-am putea face nu e decît un rău mic, înseamnă a recunoaște că sîntem prin natura noastră supuși imperfecțiunii. Într-adevăr, marcat de pecetea păcatului originar, omul n-ar putea face ceva mai bine decît un Dumnezeu creator al celei mai bune lumi posibile. Nu ne întristează, în ciuda optimismului său aparent, această reprezentare a unei lumi imperfecte în care răul se justifică prin faptul că ar fi un mijloc de a ajunge la mai bne? N-ar fi mai înțelept ***să luăm realul drept ceea ce este,*** adică să-i recunoaștem necesitatea radicală, ***decît să-l judecăm după o măsură care nu există,*** adică să-l comparăm cu o lume ideală?

Într-adevăr, problema existenței răului poate fi rezolvată în două moduri radical diferite, după cum urmăm calea moralei ce justifică imperfecțiunea realului ca fiind un rău minim sau calea mai radicală a unei etici ce caută ***să ne îndepărteze de iluzia ce ne face să credem că această lume ar trebui să fie altfel decît este.*** Dacă morala presupune distincția între a fi și a trebui să fii, grija etică de a favoriza mai degrabă bucuria decît necazul nu implică, dimpotrivă, ideea de a te îndepărta de speranța deșartă într-un alt real decît cel cunoscut?

S-ar putea astfel arăta că răul în sine nu există, că numim astfel mai puțin ceea ce n-ar trebui să fie decît ceea ce este, fără să ținem seama de dorințele noastre.

A. ETICA CONTRA MORALEI

Aceasta este calea pe care o urmează Spinoza în *Etica,* unde explică credința în rău prin refuzul de a înțelege că realul este tot ceea ce trebuie să fie. Astfel, postulatul metafizic al imperfecțiunii lumii pornește de la faptul că noi mai degrabă

judecăm realul în funcție de ceea ce nu este și de ceea ce am dori să fie decît să-l înțelegem așa cum este. *Etica* lui Spinoza ne îndeamnă așadar să ne transformăm judecata în înțelegere și condamnarea în bucurie. Dacă trebuie să renunțăm la morala clasică o facem pentru că aceasta ne interzice să iubim ceea ce există, ne întristează și reduce din puterea ființei noastre.

a. Reducerea spinozistă a problemei răului

Spinoza nu neagă existența lucrurilor detestabile, insuportabile, ***urîte pentru noi,*** dar ***această constatare*** nu ne îndreptățește să spunem că lumea este imperfectă numai pentru că omul este scopul naturii. Într-adevăr, concepem ca pe o imperfecțiune ceea ce nu este decît *un fapt,* pentru că refuzăm să înțelegem că ***realul nu este altceva decît real,*** altfel spus că natura este nevinovată, că ea nu calculează și nu gîndește, că produce fără vreo intenție atît ceea ce ne place cît și ceea ce ne dăunează, că ***operele sale sînt produsul unei stricte necesități și efectul puterii sale oarbe.*** Astfel, celor nerăbdători să afle de ce există oameni lipsiți de bun simț și criminali sau celor care își pun întrebări asupra sensului unei calamități naturale, celor care-și pun fără încetare întrebarea „de ce?", Spinoza le răspunde că nu există nici un răspuns. Dimpotrivă, tocmai întrebările acestea cer o justificare, căci presupun, pe nedrept, că ordinea lucrurilor ar trebui să urmeze o finalitate.

b. De la judecata morală la înțelegerea etică

Noi nu gîndim răul decît pentru că gîndim rău. Căci luat în sine, nimic din ceea ce există nu este nici bun, nici rău, nici frumos, nici urît. Existența țînțarilor se datorează aceleiași necesități (strict naturale) ca și cea a albinelor care produc miere și ne sînt atît de folositoare. Îi este tot atît de necesar lui Nero să fie Nero pe cît îi este pătratului de a avea patru laturi. ***Astfel nu putem confunda ceea ce este în mod firesc necesar cu ceea ce ne este folositor.***

Mai mult, orice judecată morală asupra unei ființe ce presupune o asemenea confuzie ne interzice să înțelegem necesitatea apariției acestei ființe. Or, noi trebuie să înțelegem și nu să judecăm, cu atît mai mult cu cît ne dorim ceea ce ne este util. A judeca înseamnă într-adevăr întotdeauna a compara ceea ce este cu ceea ce trebuie să fie și nu este; judecata nu permite niciodată însușirea determinărilor proprii ale unui lucru. Abordarea moralistă a pasiunilor umane, de exemplu, nu ne este de nici un folos pentru că, în loc ***să explice*** ceea ce-l determină pe hoț să fure sau pe mincinos să mintă, ea constă numai în ***a se plînge*** de viciu, comparîndu-l cu virtutea. Așa cum se observă, morala este ***abstractă*** pentru că aceasta nu concepe niciodată realul decît în funcție de ceea ce ne imaginăm c-ar trebui să fie, ***inutilă*** pentru că nu ne face să înțelegem necesitatea ce stă la baza oricărui lucru, ***întristătoare***, datorită ineficacității și ***urîtă*** pentru că ne face să-i detestăm pe oameni.

c. *De la satiră la știință*

Etica se prezintă, dimpotrivă, ca o demonstrație ce urmează o ordine geometrică (*more geometrico*), numai o cunoaștere lipsită de orice grijă de evaluare putînd să ne confere forța de a acționa într-un mod util. Astfel, așa cum nu definim un pătrat spunînd că nu are proprietățile cercului, tot așa nu înțelegem nimic din pasiunile omenești printr-un simplu joc de evaluare și cu cît ignorăm cauzele, cu atît acestea pot fi mai puțin stăpînite. Forța ne este diminuată doar în măsura în care nu înțelegem natura și originea afecțiunilor noastre, adică ceea ce ne determină să urîm, să ne enervăm, să invidiem etc. Morala s-a mulțumit pînă acum să ia în derîdere acțiunile omenești, fără să le cunoască, atribuind aceste afecțiuni unui viciu existent în natură. Descriindu-i pe oameni nu așa cum sînt, ci așa cum ar vrea să fie, moraliștii au sacrificat știința satirei.

Tocmai de aceea Spinoza s-a străduit să nu ia în derîdere acțiunile omenești, să nu le deplîngă, nici să le deteste, ci ***să ajungă la o adevărată cunoaștere a lor.*** Este vorba de a ne

considera acțiunile nu ca pe niște vicii sau imperfecțiuni, ci „ca pe niște proprietăți ale naturii umane, moduri de a fi ale acesteia, ce-i aparțin, așa cum căldura și frigul, furtuna, tunetul și toți meteorii aparțin naturii aerului".

d. Libertatea ca necesitate înțeleasă

A înțelege necesitatea ce stă la baza oricărui lucru nu înseamnă nicidecum a accepta realul așa cum este: recunoașterea determinismului universal căruia nici un fenomen nu-i scapă, nici omul ce poate fi considerat „un imperiu într-un imperiu", nu este un fatalism. Dacă nu e vorba aici de a te înclina pur și simplu în fața realității, asta înseamnă că ***necesitatea nu este un destin.*** Lucrurile nu sînt ceea ce sînt decît în virtutea unui principiu imuabil de cauzalitate a cărui înțelegere ne permite în schimb să acționăm asupra lor. Astfel, putem suprima întotdeauna un efect eliminîndu-i cauza. Cunoscînd legea ce determină un corp să se scufunde ne permitem să facem astfel încît acesta să nu se scufunde. Știința stăpînește natura pentru că-i înțelege mecanismul. La fel, etica se poate dovedi utilă încetînd să mai condamne la modul abstract afecțiunile dăunătoare și încercînd să convertească pasiunile în acțiuni, necesitatea în libertate, tristețea în bucurie, neputința în forță.

Este vorba așadar de a-i propune fiecăruia să recunoască ceea ce-i este cel mai util conservării ființei sale, ceea ce-i determină condițiile unei vieți fericite.

B. ÎNȚELEPCIUNE ȘI BUCURIE

a. A persevera în a fi

În această privință, recomandările rațiunii sînt cele ale naturii. Trebuie mai întîi să te iubești pe tine însuți, iubire ce crește pe măsură ce dobîndești o cunoaștere adecvată a ceea ce determină în mod necesar în noi bucuria. Spinozismul nu

înseamnă ascetism. A filosofa nu înseamnă să mori cînd vrei, ci să perseverezi în a fi.

Așa cum nu înseamnă renunțare (ceea ce, așa cum se poate vedea imediat, ar fi absurd), ***înțelepciunea nu este nici închidere în sine, egoism și individualism.*** În realitate, ne este mai util să ne asociem celorlalți oameni: adevărata mulțumire sufletească, contrar plăcerilor meschine care sînt urmărite, chiar dacă fac rău celuilalt, nu numai că acceptă să fie împărțită cu ceilalți, dar chiar cere acest lucru. Bucuria mea crește, deși este împărțită cu ceilalți, atunci cînd obiectul iubirii mele se dovedește a fi inalienabil. Și ce obiect poate fi dorit de către toți fără ca satisfacția pe care o oferă unuia să fie diminuată de satisfacția oferită celuilalt dacă nu obiectul unei cunoașteri raționale? Acest bine comun de care toți se pot bucura fără a dăuna nimănui este rațiunea însăși în cel mai înalt grad de expresie al său. Astfel, bucuria pe care o oferă adevărata cunoaștere se manifestă pe deplin în prietenie, cea care adună laolaltă într-o comunitate toate spiritele libere.

b. A cunoaște și a iubi

Înțelepciunea înseamnă iubire și nu detașare de lume. Ea înseamnă acea schimbare de optică prin care ***fiecare ființă ne apare în necesitatea naturii sale.*** Înseamnă dorința de a cunoaște lucrurile așa cum sînt ele și nu de a le judeca pentru ceea ce nu sînt. La Spinoza nu există estetică pentru că etica îi ține locul: realitatea, încetînd să mai constituie de acum obiectul judecății noastre, nu mai este copia distantă a vreunui model transcendent. Filosofia lui Spinoza apare în cele din urmă ca o ***celebrare a imanenței unei vieți ce ne îndeamnă să iubim pe deplin ceea ce există.*** Cunoașterea cea mai înaltă este astfel cea care ne permite ***să pătrundem fiecare lucru particular pentru a-i înțelege necesitatea, adică relația sa imediată cu întreaga natură ce îl explică.*** Această ***cunoaștere intuitivă,*** ce descoperă legîndu-ne dintr-o dată de ființă și de eternitate, naște în noi o bucurie pe care trebuie s-o numim ***beatitudine***, fiind o bucurie infinită

a infinitei prezențe. Aceasta este ***cunoașterea de gradul trei*** pe care Spinoza o opune celei de gradul întîi, fragmentară și mutilată (cea a opiniei care judecă totul din punctul de vedere parțial și confuz al subiectului ce nu cunoaște cauzele ce-l determină) și științei (cunoaștere de gradul doi care presupune o înlănțuire de cauze aplicate înțelegerii reci a lucrurilor).

c. Cultul imanenței

Lumea înțeleptului poate fi comparată cu pînzele acelor pictori a căror artă este de a face să apară într-un mic fragment de realitate totalitatea ființei ce se exprimă acolo. De exemplu, naturile moarte ale lui Chardin în care fiecare lucru se deschide unui contact universal din care-și extrage, prin rațiunea sa de a fi, substanța, ne fac palpabilă ***interdependența totului.***

Astfel, un anumit obiect, un pahar de argint reflectă strălucirea merelor ce-l înconjoară, iar alături un bol transmite ecoul surd al culorilor care circulă între pahar și mere. La fel, cunoașterea esențelor particulare ne scoate din neliniștea despărțirii și a morții, făcîndu-ne să descoperim ***relația intimă dintre lucruri și necesitatea ce le produce.***

Și pictura lui Vermeer ne face să simțim în ce constă etica lui Spinoza. Vedem aici personaje ***care fac ceea ce au de făcut în viața asta,*** fără să privească în altă parte, executîndu-și propriile funcții, necăutînd să se sustragă necesității, celebrînd imanența ca pe un ritual materialist. Fiecare se dăruiește cu totul lucrului pe care-l face: unul citește o scrisoare, altul coase, altul toarnă lapte, activități ce nu se compară și nu rivalizează, ci exprimă în mod armonios întregul social din care face parte fiecare urmîndu-și calea fără ca atenția să-i fie distrasă de la ceea ce face. Nici unul nu încearcă să se sustragă lucrului pe care-l are de făcut, ci ***i se dăruiește*** întru totul: orice distanță între ideal și real pare anulată și fiecare gest surprins de pictor în mobilitatea sa pare să pornească dintr-o necesitate înțeleasă.

CONCLUZIE

Înțelepciunea lui Spinoza nu este un exercițiu dematerializat al virtuții care se exprimă sub forma unei orgolioase detașări față de lume. Dimpotrivă, aceasta presupune „să trăim" aici și acum pasiunile vesele ce ne fac să simțim interdependența dintre lucruri, să nu ne lăsăm cuprinși de pasiuni triste ce ne conduc la mizantropism, ce ne despart de esența noastră și ne reduc la o stare de abstracție. Experiența bunăstării și proba armoniei sociale (bunăstarea presupune armonia dintre indivizi și nu rivalități distructive) o prefigurează pe cea a beatitudinii, înțelegere intuitivă a perfecțiunii unui real ce reprezintă tot ceea ce poate fi, înțelegere veselă a necesității ce stă la baza a tot ceea ce există.

REPERE DE LECTURĂ

Capitolul 1
Marcel Conche, *Le Fondement de la morale*, Treffort-Cuisiat, Éd. de Mégare, rééd. 1990.
François Jullien, *Fonder la morale*, Paris, Grasset, 1995.
Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943.

Capitolul 2
Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971.
–, *Émile*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971.
Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1967.
Pascal, *Pensées*, Paris, Hachette, coll. „Classiques", 1976.

Capitolul 3
Kant, *Les Fondements de la métaphysique des moeurs*, Paris, Garnier-Flammarion, 1994.
–, *Critique de la Raison pratique*, Paris, PUF, 1989.

Capitolul 4
Descartes, *Traité des passions*, Paris, Vrin, 1966.
–, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1989.
Patrick Vignolles, *La Perversité*, Paris, Hatier, 1988.
Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Paris, Plon, coll. „10/18", 1965.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1979.

Capitolul 5

Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

Spinoza, *Éthique*, livre I, appendice, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

La Rochefoucauld, *Maximes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1977.

Schopenhauer, *Le Fondement de la morale*, Paris, Aubier, 1991.

Platon, *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

J.-P. Dumont, *Le Sophistes, fragments et témoignages*, Paris, PUF, coll. „Sup", 1969.

W.C.K. Guthrie, *Les Sophistes*, Paris, Payot, rééd. 1988.

Capitolul 6

Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Éd. Nagel, 1968.

–, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, coll. „Tel", 1943.

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. „Tel", 1945.

Capitolul 7

Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996.

–, *Le Crepuscule des idoles*, Paris, Éd. Denoël-Gonthier, coll. „Méditations", 1976.

Max Scheler, *L'Homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, coll. „Idées", 1970.

Capitolul 8

Jankélévitch, *Le Traité des vertus*, Paris, Flammarion, coll. „Champs", 1986.

–, *Le Paradoxe de la morale*, Paris, Éd. du Seuil, 1981.
Voltaire, *Traité sur la tolérance*, Paris, Garnier-Flammarion.
Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1976.

Capitolul 9
Max Weber, *Le Savant et le Politique*, paris, Presses Pocket, 1974.
Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, coll. „Tel", 1971.
Leibniz, *Essais de Théodicée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

Capitolul 10
Spinoza, *Éthique*, appendice du livre I, livre III, IV et V, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
–, *Traité politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Éd. de Minuit, 1981.

BIBLIOGRAFIE ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Capitolul 1.

a) P. Andrei, *Problema fericirii. Fundamentul său etico-sociologic*, Ed. Viața Românească S.A, Iași, 1921.
T. Cătineanu, *Elemente de etică*, vol. I-II, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1982–1987.
I. Găvănescul, *Etica*, Ed. Alcalay Co., București, 1928.
G. Tăușan, *Evoluția sistemelor de morală. Studiu critic și istoric*, București, 1931.

b) Aristotel, *Etica Nicomahică*, Ed. Casei Școalelor, București, 1944 / Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
Al. MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, Humanitas, 1998.
G. Marcel, *Omul problematic*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998.
A. Schopenhauer, *Fundamentele moralei*, Ed. Antet, 1994.

Capitolul 2.

a) N. Ionescu, *Curs de metafizică*, Humanitas, 1991
N. Ionescu, *Prelegeri de filosofia religiei*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1993.
M. Vulcănescu, *Logos și eros*, Paideia, București, 1991.

b) Vl. Jankélévitch, *Paradoxul moralei*, Ed. Echinox, Cluj-Napoca, 1997
N. Losski, *Condițiile binelui absolut. Bazele eticii*, Humanitas, 1997.
Pascal, *Cugetări*, Ed. Științifică, București, 1992.

J.J. Rousseau, *Emil sau despre educație,* Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1973, Ed. Moldova, Iași, 1998.

Capitolul 3.

a) N. Bălcescu, *Opere I–III,* ed. Academiei RSR, 1974–1986.

C. Cozma, *Elemente de etică și deontologie,* Ed. Universității „Al. I Cuza", Iași, 1998.

I. Grigoraș, *Datoria etică,* Ed. Științifică, București, 1968.

D. Gusti, *Opere I,* Ed. Academiei RSR, București, 1968.

b) V. Mureșan, *Filosofie morală britanică,* Ed. A. Montefiore, Ed. Alternative, București, 1998.

Im. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice,* Ed. Științifică, București, 1972 / Editura IRI, București, 1995.

G. Lipovetsky, *Amurgul datoriei,* Ed. Babel, București, 1996.

Capitolul 4.

a) D. Gusti, *Opere II,* Ed. Academiei RSR, 1969.

T. Vianu, *Trnasformările ideii de om și alte studii de estetică și morală,* Ed. Tradiția, București, 1946.

b) Aristotel, *Etica Nicomahică, ed. cit.*

G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spisitului,* Ed. Academiei RSR, 1965 / Ed. IRI, 1995.

Vl. Jankélévitch, *Paradoxul moralei, ed. cit.*

G. W. Leibniz, *Eseuri de teodicee,* Polirom, Iași, 1997.

B. Spinoza, *Etica,* Ed. Antet XX Press, București, 1993.

Capitolul 5.

a) D. Gusti, *Opere IV,* ed. cit.

N. Iorga, *Evoluția ideii de libertate*, Ed. Meridiane, București, 1987.
C. Leonardescu, *Morala inductivă sau Știința conduitei omenești*, Iași, Tipo-Litografia H. Goldner, 1885.

b) J. M. Buchanan, *Limitele libertății. Între anarhie și Leviathan*, Institutul European, 1997.
G. W. Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, *ed. cit.*
D. Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Ed. Academiei RPR, 1963 / Polirom, Iași, 1997.
La Rochefoucauld, *Maxime și reflecții*, Ed. Minerva, București, 1972.
Platon, *Opere V (Republica)*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
A. Schopenhauer, *Fundamentele Moralei*, ed. cit.

Capitolul 6.

a) P. Andrei, *Opere sociologice I și IV*, Ed. Academiei, 1973.
I. Grigoraș, *Personalitatea morală*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1982.
N. Kallós, *Existența tragică*, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II", București, 1934 / Ed. Științifică, București, 1968.
E. Speranția, *Mic tratat despre valori*, Sibiu, 1942
.
b) J.M. Buchanan, *Limitele libertății*, (ed. cit.)
O.G. Drobnițki, *Noțiuni de morală*, vol. 1-2, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1981.
T. Kotarbinski, *Meditații despre viața demnă*, Ed. Științifică, București, 1970.

Capitolul 7.

a) Al. Boboc, *Etică și axiologie in opera lui Max Scheler*, Ed. Științifică, București, 1971.

Alh. Joja, *Logos şi ethos*, Ed. Politică, Bucureşti, 1967.
T. Vianu, *Studii de filosofia culturii*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1982.

b) Fr. Nietzsche, *Amurgur idolilor*, Ed. ETA, Cluj-Napoca, 1993.
Fr. Nietzsche, *Despre genealogia moralei*, Ed. Echinox, Cluj, 1993.
M. Scheler, *Omul resentimentului*, Ed. TREI, 1998.

Capitolul 8.
a) P. Andrei, *Opere sociologice I*, ed. cit.
Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie, Ed. Minerva, Bucureşti, 1970.
Ath. Joja, *Logos şi ethos*, ed. cit.
T. Maiorescu, *Scrieri din tinereţe. 1958–1862*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1981.

b) Aristotel, *Etica Nicomahică*, ed. cit.
G. W. Fr. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, Ed. Academiei RSR, 1966.
Al. MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, ed. cit.
Vl. Soloviov, *Îndreptăţirea binelui*, Humanitas, 1994.

Capitolul 9.
a) N. Bălcescu, *Opere II*, Ed. academiei RSR, Bucureşti, 1982.
M. Ralea, *Etica, privită ca returnare a raportului de forţe* în *Scrieri din trecut, 2, În filosofie*, E.S.P.L.A., 1957.

b) Im. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica raţiunii practice*, ed. cit.
G.W. Leibniz, *Escuri de teodicee*, ed. cit.

G. Lipovetsky, *Amurgul datoriei,* ed. cit.
N. Losski, *Condiţiile binelui absolut...,* ed. cit.

Capitolul 10.

a) D. Cantemir, *Divanul sau Gîlceava înţeleptului cu lumea sau Giudeţul sufletului cu trupul,* Ed. Minerva, Bucureşti, 1990.
Al. Claudian, *Prelegeri de etică,* 1940–1941, în vol. *Pagini din istoria învăţămîntului etic şi sociologic românesc* (coord. I. Grigoraş, C. Cozma), Ed. Spiru Haret, Iaşi, 1997.
V. Conta, *Opere Filozofice,* Ed. Academiei RSR, Bucureşti, 1967.
M. Costin, *Viaţa lumii,* Ed. Porto-Franco, Galaţi, 1991.
T. Maiorescu, *Cugetări şi aforisme,* Ed. Albatros, 1986.
C. Marin, *Ethos elenistic,* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

b) G. W. Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului,* ed. cit.
Platon, *Dialoguri / Opere I-IV,* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1975–1989.
A. Schopenhauer, *Aforisme asupra înţelepciunii în viaţă,* E.L.U., Bucureşti, 1969
B. Spinoza, *Etica,* ed. cit.

Format 1/16 (54 x 84)
Bun de tipar: 1999 • Apărut: 1999



Tipărit la Imprimeria *Institutului European pentru Cooperare Cultural-Ştiinţifică* Iaşi • Str. Cronicar Mustea nr. 17 • C.P. 161 • Cod 6600 • Tel Difuzare 032-233731 • Fax: 032-230197 • euroedit@mail.dntis.ro

Seria MEMO („memorabile") cuprinde sinteze de economie, finanțe, comerț, filosofie, istorie, estetică, politologie, lingvistică etc.

Volumele de circa 100 pagini fiecare, extrem de utile elevilor, studenților și celui mai larg public, sînt structurate pe modele de maximă eficiență informațională: articole de dicționar, fișe de lectură, cronologii, monografii tematice, bibliografii, indici de termeni.

Seria MEMO - o enciclopedie accesibilă tuturor!

Sumarul lucrării



INSTITUTUL EUROPEAN

ISBN 973-611-043-5

PREȚ: 12200 lei